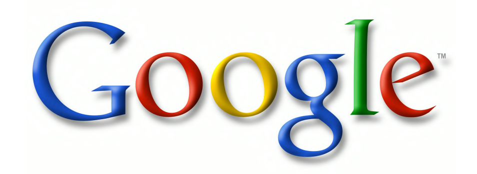
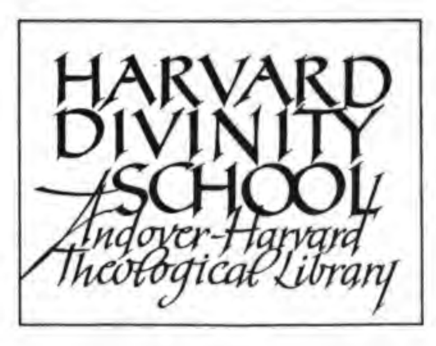



HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library





VIER
APOKRYPHISCHE BÜCHER.

VIER

APOKRYPHISCHE BÜCHER

AUS DER

ZEIT UND SCHULE R. AKIBA'S

ASSUMPTIO MOSIS
DAS VIERTE BUCH ESRA
DIE APOKALYPSE BARUCH
DAS BUCH TOBI

VON

DR. F. ROSENTHAL,
RABBINER.



LEIPZIG
OTTO SCHULZE
11. Quer-Str. 11.
1885.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.

Rosenthal

VORWORT.

Für die Geschichte des Judenthums wie des Christenthums bleibt die Zeit zwischen der Zerstörung Jerusalems durch Titus und der Zerstörung Bethars durch Hadrian immer von der höchsten Wichtigkeit. In diesem Zeitraume sind nicht nur die verschiedenen Fundamente für den weiteren eigenthümlich besonderen Ausbau jener in ihrem Ursprunge geeinten Religionen zumeist gelegt, sondern auch die Linien scharf gezogen worden für die getrennten Wege und Ziele, welche dieselben im ferneren Verlaufe der Zeiten verfolgen sollten. Jede weitere Aufklärung und Ergänzung zu den vorzüglichen Arbeiten, welche von hervorragenden christlichen und jüdischen Gelehrten auf diesem Gebiete bereits geleistet wurden, muss daher dem Forscher sehr willkommen sein.

Dieser Epoche waren auch meine letzteren literarischen Arbeiten in deutscher und hebräischer Sprache [1])

---

[1]) Grätz's Monatsschrift 1881 und Weiss-Friedmann's Beth-Talmud 2. und 3. Jahrgang.

gewidmet. Die gegenwärtige Schrift will die Theodicee behandeln, wie sie in der Schule des Leidens innerhalb des Judenthums ihre eigenthümliche Entwickelung und Färbung gewonnen. Dazu dienen einerseits die Bücher: Assumptio Mosis, das vierte Buch Esra, die Apokalypse Baruch's und das Buch Tobi, welche auch sonst, wie eingehend nachgewiesen wird, die Signatur dieser Zeit an sich tragen; und andererseits die Sprüche der Lehrer aus der Schule zu Jabne, mit denen jene Bücher ganz und oft bis zur wörtlichen Uebereinstimmung in auffälliger Weise harmoniren. Nur Assumptio Mosis bildet eine merkwürdige Ausnahme. Dieses Büchlein nimmt nach unserer Auffassung einen entschieden gegnerischen Standpunkt zu den ersten Häuptern jener Schule ein und wird dadurch für das historische Interesse um so wichtiger, als es geeignet ist, in die Tiefen des noch wenig erkannten jüdischen Volkslebens jener Zeit ein helleres Licht zu werfen. Dabei erfahren aber jene Bücher zugleich eine eingehende Behandlung mit Bezug auf Inhalt, Abfassungszeit und Urtext.

Nichts, was von Juden in jener Zeit geschrieben wurde, kann ohne Beziehung zu der Schule zu Jabne gedacht werden, welche von R. Jochanan b. Sakkai kurz vor der Zerstörung des Tempels gegründet wurde, und deren Höhepunkt und Abschluss R. Akiba bildete.

Entweder steht es unter dem direkten Einfluss der Lehren der Meister jener Schule, wie wir dies bei dem vierten Buche Esra, der Apokalypse Baruch's und dem Buche Tobi thatsächlich nachweisen, oder es steht in einem ausgesprochen feindlichen Gegensatz zu denselben wie die Assumptio Mosis; ein Drittes ist undenkbar. Jene Schule, welche namentlich durch R. Akiba normgebend für das ganze spätere Judenthum wurde, bildete eben einen viel zu grossen Faktor auch in dem Gesammtleben der Juden ihrer Zeit, als dass sie von einem jüdischen Schriftsteller jener Zeit ganz unbeachtet hätte bleiben können. Diesem Gesichtspunkte, der in der Behandlung der apokryphischen Literatur viel zu wenig beachtet wird, verdanke ich zumeist die Ergebnisse dieser Schrift. In meiner demnächstigen Bearbeitung der Zeit und Schule R. Akiba's wird dieser Punkt noch eine eingehendere Erörterung finden.

So möge denn diese Schrift, wie sie aus reiner Liebe zur Wahrheit entstanden, auch freundliche Leser und Beurtheiler finden.

Beuthen (O.-S.), im Mai 1885.

Dr. F. Rosenthal,
Rabbiner.



INHALT.

„Woher das Uebel der Welt?" Diese Frage ist so alt, wie die religiöse Empfindung und wie der Glaube an den bestimmenden Einfluss der Gottheit auf die Geschicke der Menschen. Die Antwort darauf lautete aber verschieden, je nach der Verschiedenheit der Zeiten, des Glaubens und der Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt. Die alte griechische Welt sah in dem Uebel stets nur das Uebelwollen, die Missgunst und den Zorn der Gottheit, und zwar nicht immer eine gerechte Vergeltung für ein Vergehen, sondern sehr häufig auch eine Folge des Neides der Götter, die das unvermischt Gute den Menschenkindern nicht gönnen, oder wie z. B. in der Prometheussage, ihrer Eifersucht, welche das höhere Culturstreben des Menschen als einen Eingriff in ihre Vorrechte ahndet.[1])

Durch die tiefere Lehre Plato's über die Gerechtigkeit und Güte Gottes, der „auf die Idee des Guten hinschauend" sich von ihr bei der Weltbildung leiten liess und sie so gleich der Sonne zur Quelle des Seins und des Wissens machte, — erhielt auch die Frage nach dem Ursprung des Uebels ihren weiteren Hintergrund und ihren tieferen Ernst. Um dem scheinbaren Widerspruch des Uebels mit der hypostasirten und Alles beherrschenden Idee des Guten zu entgehen, suchte man nach

[1]) Vergl. Pfleiderer: Religionsphilosophie auf gesch. Grundlage. Berlin 1878, p. 493 ff.

einer ausserhalb der Gottheit befindlichen Quelle desselben und man glaubte diese in der von Plato zwar weniger bestimmt, aber von Aristoteles ganz bestimmt als zweite Weltursache neben der Gottheit erkannten Materie, in der Berührung der Seele mit dem Leibe gefunden zu haben, woraus Philo auch die allgemeine Sündhaftigkeit entstehen liess, oder im Anschlusse an die Lehre des Zarathustra in einem besonderen bösen Princip. In seiner im höheren Alter verfassten Schrift über die Gesetze stimmt Plato selbst für die Annahme einer bösen und widergöttlichen Seele in der Welt neben der guten und göttlichen.[1])

In den Schulen der Stoiker und Epikuräer bildete diese Frage wesentlich mit den Angelpunkt ihrer praktischen Philosophie. Denn mit der Frage nach dem höchsten Gute und der Glückseligkeit musste zugleich die über den Ursprung und das Wesen des Uebels nothwendig aufgeworfen werden. Die Lehren dieser Philosophen vermochten aber, bei ihrem ausschliesslich schulmässig speculativen Charakter, welcher über die wirklichen Erscheinungen und Bedürfnisse des Lebens gar oft mit einer idealen Souveränität hinwegsah, weder für die Dauer Befriedigung zu gewähren, noch in den breiten Volksschichten überhaupt jemals Boden zu gewinnen. So hatte die Stoa vergebens die Tugend als die einzige Quelle des Glückes hingestellt und nur die Schlechtigkeit als einziges Uebel bezeichnet, während Armuth, Schmerzen, Krankheit, Schmach und Tod gleichgiltige Dinge seien, die den Weisen nicht anfechten; ein solcher Weiser existirte nicht in der Wirklichkeit, und das Leben widersprach ihren Thesen. Ebenso hat aber auch die egoistische Philosophie Epikurs

---

[1]) Vergl. Zeller: Die Philosophie der Griechen. 3. Aufl. Bd. 2a. p. 591 ff.

vergeblich die Lust als die einzige Glückseligkeit gepriesen und für die Vermeidung von Unlust und Schmerzen eine Fülle von weisen Lehren und Regeln aufgestellt; das Resultat blieb doch immer, dass die menschliche Natur ein viel zu schwaches Gefäss sei für das Ideal eines Weisen, der inmitten der grössten Schmerzen lacht und diese als süss empfindet. Als letzte Zuflucht und als den einzig sicheren Ausweg aus den Uebeln dieser Welt mussten schliesslich die Stoiker und Epikuräer in gleicher Weise den Selbstmord preisen und anerkennen. Dieser konnte aber im Grunde doch von Niemandem weder als eine Tugend noch als ein Vergnügen angesehen werden. Und welche Erhebung konnte die leidende Menschheit vollends von den Lehren des Skepticismus erwarten, der mit der erhabenen Souveränität des Subjekts sich die Uebel als in dieser Welt des Scheins nicht existirend wegräsonnirte.[1])

Im Mosaismus musste die Frage wie die Antwort von Vornherein eine andere Richtung nehmen. Jene wurde hier nicht von der Speculation in der Schule, sondern von einer dem allgemeinen, religiösen Volksbewusstsein widersprechenden Erfahrung des Lebens gestellt. Und deshalb musste auch diese eine volksthümliche Lösung erstreben, welche über die gegebenen Schranken des religiösen Volksbewusstseins nicht hinausgreifen durfte. Die Frage nach dem Ursprung des Uebels konnte hier überhaupt nicht entstehen. Denn auch das Uebel stammt nur von Gott allein. Da der strenge Monotheismus die Annahme eines von der Gottheit auch nur mehr oder weniger unabhängigen Prinzips schlechterdings ausschliesst, so hat auch das Uebel wie das Gute nur eine und dieselbe göttliche

---

[1]) Vergl. Hausrath: Neutestamentliche Zeitgesch. 2. Aufl. Bd. 2. p. 34 ff.

Quelle, wie das Licht und die Finsterniss nur einen und denselben Schöpfer und Bildner haben.[1]) Anderseits lag dem Mosaismus bei seiner erhabenen Anschauung von Gott, „dessen Thun ohne Fehl, dessen Wege alle gerecht, der ein Gott der Treue und ohne Unrecht ist" (Deuter. 32, 4), jeder Gedanke an eine Willkür oder ein unedles Motiv absolut fern. Von diesem Standpunkte konnte daher auch nie nach dem Ursprunge, sondern nur nach dem Grunde oder dem Zwecke der Uebel in der Welt gefragt werden.

Die allgemeine Antwort hierauf giebt die Lehre von der göttlichen Vergeltung, welche eine der Grundlehren des Mosaismus bildet. „Siehe, ich lege euch heute vor den Segen und den Fluch, den Segen, wenn ihr gehorchet den Geboten des Ewigen eures Gottes, den Fluch, wenn ihr nicht gehorchet den Geboten des Ewigen eures Gottes . ." (Deuter. 11, 26—28). „Leben und Tod habe ich dir vorgelegt, den Segen und den Fluch, und du sollst wählen das Leben, damit du lebest, du und deine Nachkommen" (das. 30, 19). Leben und Tod, das Gute und das Uebel sind zunächst als Folgen der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes anzusehen für das Verhalten des Menschen gegen das Gottesgesetz, und zwar als Belohnung der Tugend und als Bestrafung der Sünde. Diese Lehre ist im Mosaismus fundamental und klingt als Grundton durch alle Mahnreden, Gesänge

---

[1]) Jesajas 45, 7: יוצר אור ובורא חשך עֹשֶׂה שלום ובורא רע אני ה' עֹשֶׂה כל אלה
Dieser Vers, im Zusammenhange mit den vorhergehenden offenbar gegen den persischen Dualismus gemünzt, wurde von den Valentinianern und anderen Gnostikern für trügliche Worte des Demiurgen erklärt und von Marcion als Beweis dafür angeführt, dass der Gott des A. T.s kein *Deus solius bonitatis* sei. Als einen solchen im schwächlichen Sinne des Marcion wollen wir uns Gott auch nicht denken. Unter רע verstehen wir aber zunächst nicht das Böse, sondern das Uebel *malum poenae*, und *malum culpae* nur in der von Delitzsch modificirten Auffassung. S. dessen Commentar zu Jes. z. St.

und Erzählungen der heiligen Schriften hindurch. Mit dieser Vergeltungstheorie wird andererseits auch sehr häufig ein ethisch-teleologischer Gesichtspunkt verbunden, nach welchem das Uebel nicht bloss Strafe, sondern zugleich ein heilsames Zucht- und Erziehungsmittel zur sittlichen Stärkung des Menschen sein soll. „Und du sollst erkennen in deinem Herzen, dass, wie der Vater seinen Sohn züchtigt, so auch der Ewige, dein Gott, dich züchtigt“ (Deuter. 8, 5). Allein auch hier bleibt der Connex zwischen Uebel und Schuld wesentlich aufrecht; denn auch der Vater züchtigt ja seinen Sohn nur dann, wenn er einen sittlichen Defect bei demselben wahrnimmt. Diesen nothwendigen inneren Zusammenhang bekundet übrigens auch die Sprache, in welcher עון und חטאת Beides, Schuld und Uebel, Sünde und Strafe bedeuten.

Was ist aber der Grund oder der Zweck derjenigen Uebel, für welche die vergeltende Gerechtigkeit Gottes keine zureichende Erklärung geben zu können scheint? Wie kommt es, dass erfahrungsgemäss der Fromme oft vom Unglück heimgesucht wird, während der Sünder oft gute Tage hat? Nur so und nicht anders lautete die Frage, welche den frommen Sinn des Israeliten seit der ältesten Zeit beschäftigte.[1]) Sie war die Frage einzelner Denker in den Zeiten eines relativen nationalen Wohlbefindens[2]), aber sie wurde eine allgemeine, welche alle Kreise des Volkes bewegte, und dadurch zugleich zur Frage nach dem weiteren Bestande des

[1]) S. u. A. besonders Ps. 73, Jerem. 12, 1—3. Von Midrasch Schem. 4. c. 45 auch Mose zugeschrieben.

[2]) Dieser Art ist z. B. das Buch Kohelet und das Buch Henoch, welche auf die hier behandelte Zeit ohne Einwirkung sind. Ueber die Zeit der Entstehung des letzteren s. die Meinungen in Dillmann's Artikel Pseudepigr. d. A. T.'s in Herzog und Plitt's Real-Encycl. f. pr. Th. neue Auflage.

Volkes und seiner Religion in den Zeiten der furchtbaren nationalen Katastrophen und besonders in der überaus schweren Leidensepoche nach der Zerstörung des zweiten Tempels durch Titus. Aber hier zeigte sich das immerhin eigenthümliche Ergebniss, dass diese Frage, eine Frucht der Schmerzen und der Verzweiflung, mit sich zugleich den Keim des Guten und den Balsam der Beruhigung und des Trostes zur Welt brachte. Denn die Ideen, zu denen sie in der gegebenen Einschränkung drängte, erfüllten die Herzen mit neuer Hoffnung und richteten den gesunkenen Muth der Leidenden von Neuem auf. Doch das köstlichste und erhabenste Product dieser das Volk bewegenden Frage ist uns aus alter Zeit in dem Buche Hiob erhalten geblieben. Dieses ist auch thatsächlich das Grundbuch geworden, an welches die spätere Zeit in dieser Frage immer von Neuem anknüpft. Auch in den Büchern der Theodicee, deren Behandlung uns hier obliegt, werden wir in den Ideen und Redewendungen auf Schritt und Tritt an das Buch Hiob erinnert, während von den andern Schriften, welche dieselbe Frage nebenbei oder speciell behandeln, sich hier nur wenig Spuren finden.

Diese andauernde Bedeutung und diese grosse und allgemeine Anerkennung des Buches Hiob ist nicht allein auf Rechnung der kühnen und formvollendeten Darstellung zu setzen, auch nicht der Lösung, oder besser den Lösungen, deren es scheinbar mehrere bietet, gut zu schreiben, sondern wesentlich auch dem noch nicht gehörig gewürdigten und nur zu oft getadelten Umstande zu danken, dass es die Frage ohne eine genau begrenzte und klar bestimmte Lösung gelassen. Diese Unbestimmtheit ist eben kein Fehler in der Composition, sondern wohlbedacht und gehört mit zum weisen Plane des unbekannten Verfassers. Zur Erhärtung dieser

Ansicht sehen wir uns genöthigt, den Inhalt des Buches kurz zu skizziren.[1])

In Hiob sehen wir einen Mann, der durchaus tadellos und gerecht ist und für dessen Leiden die Vergeltungslehre keinen zureichenden Grund hat. Seine Freunde mahnen ihn vergebens zur Busse, indem sie die Gerechtigkeit Gottes als einen Beweis seiner Schuld anführen. Hiob selbst bleibt fest und unerschütterlich im Bewusstsein seiner Unschuld und weist die Verdächtigung der Freunde mit Bitterkeit zurück. Dem Leser wird zwar in der einleitenden Erzählung, damit auch nicht er mit den Freunden auch nur einen Augenblick an der Unschuld Hiob's zweifle, der wirkliche Grund des Leidens mitgetheilt, um nämlich den bisher glücklichen Frommen zu prüfen, ob er auch im Unglücke seine Frömmigkeit behaupten werde. Aber die handelnden Personen unseres Stückes, Hiob und seine Freunde, sollten von diesem wirklichen Grunde des Leidens, von der göttlichen Absicht der Prüfung nie etwas erfahren. Ihnen sollte als einzige Lösung des Räthsels die Antwort Gottes aus dem Sturme gelten. In dieser Antwort unterlässt die in erhabener Majestät aus dem Sturme sprechende Gottheit auch nur die geringste Andeutung eines bestimmten Grundes für Hiob's gegenwärtiges Leiden und verschweigt in weiser Absicht auch nur den leisesten aufklärenden Hinweis auf die Scene im Himmel. In grossartigen Schilderungen zeigt sie ihm nur die in der Schöpfung waltende Weisheit und Allmacht Gottes und damit zugleich die menschliche Unwissenheit, Kurzsichtigkeit und Ohnmacht. Das Wesentlichste, worauf es dem Verfasser besonders ankam, ist, dass Hiob sich mit dieser unbestimmten Antwort be-

[1]) Die Entstehungszeit dieses Buches, welche unter allen Umständen weit, weit älter ist als die Zeit, von der wir handeln sollen, ist für unsern Zweck gleichgültig.

gnügt und nicht weiter nach dem Grunde seines Leidens fragt, denn damit sind die beabsichtigten zwei Lehren des Buches, von denen die eine eine Folge der andern ist, zum vollendeten Abschlusse gelangt. Diese sind: erstens, die menschlichen Leiden sind nicht immer Strafen für begangene Sünden, sondern werden auch oft nur aus Liebe und nach einer weisen und unerforschlichen Absicht des allmächtigen und allweisen Gottes verhängt; zweitens als praktische Anwendung davon die Lehre eines unbedingten Vertrauens auf die göttliche Weisheit und Liebe und die fromme Ergebung in das von ihm zu unserem Heile verhängte Leiden. Der ersten Lehre dient der dem Leser allein in dem Prolog vorgeführte wirkliche Grund von Hiob's Leiden als Stütze, womit diesem nur ein Beispiel für viele andere Möglichkeiten in dem unergründlichen Plane Gottes geboten werden soll. Und die zweite Lehre soll durch Hiob selbst gegeben werden, der in seinem Leiden ohne Kenntniss seines wirklichen Leidensgrundes und einzig und allein durch die von Neuem gewonnene Erkenntniss der göttlichen Allmacht und Weisheit schliesslich den Frieden und die Ergebung fand. Wellhausen[1]) hat also insofern Recht, wenn er behauptet, dass das Gedicht dem Prolog den Rücken kehrt, nachdem er ihm als Anknüpfung gedient hat; aber er und viele mit ihm haben andererseits Unrecht, wenn sie deshalb verschiedene Verfasser annehmen. Es ist wohl wahr, dass die Antwort Gottes sich mit dem Prolog nicht deckt; aber welchen ethischen Werth hätte auch die schliessliche Ergebung Hiob's, wenn er vorher von Gott den Inhalt des Prologs erfahren hätte und dass es sich für ihn um eine göttliche Prüfung handelt! Wer würde mit einer solchen Erkenntniss die Prüfung nicht

[1]) Jahrbuch für deutsche Theologie, 1871 p. 555.

bestehen! Der Kerngedanke des Buches liegt vielmehr in der Allgemeinheit der Lehre in der Antwort Gottes, dass der Mensch sich der göttlichen Bestimmung als einer schlechthin unbegreiflichen zu unterwerfen habe, und dass er dies aber auch im Vertrauen auf die unendliche Weisheit und Güte Gottes mit Freuden thun könne. Dass Hiob nach einer kleinen Verirrung, hervorgerufen durch seine grossen Schmerzen und die aufreizende Opposition seiner Freunde, schliesslich durch diese Erkenntniss allein sich demuthsvoll in die Fügung Gottes ergiebt — das macht ihn zum ethischen Helden und zum Träger der Ergebungslehre unseres Buches. Der Prolog, dessen Inhalt den handelnden Personen absolut fremd bleibt, kann und will nicht die eigentliche Lösung geben, sondern sein Zweck ist, um einerseits dem Leser die Gewissheit von der Unschuld Hiob's zu gewähren und andererseits ihm in dem erzählten Grunde des Leidens nur ein Beispiel dafür zu geben, dass die Leiden nicht immer eine Strafe und eine Folge der Schuld sein müssen. Die Lösung liegt in dem Sieg des Helden unseres Dramas, Hiob's, über den Satan, indem er in das unverschuldete Leiden und ohne Ahnung des Grundes als in eine Schickung Gottes sich fügt. Mit den Worten: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, der Name des Herrn sei gepriesen“ (1, 21), „Sollen wir nur das Gute von Gott annehmen, das Böse aber nicht!“ (2, 10),[1]) „Siehe ich bin zu leichtfertig gewesen, was soll ich antworten? Ich will meine Hand auf meinen Mund legen. Ich habe einmal geredet, darum will ich nicht mehr antworten, zum andern Mal will ich es nicht mehr thun“ (40, 4—5) — verkündet Hiob seinen Sieg und zugleich die Lehre

[1]) Auf diese Worte hatte auch, wie wir weiter sehen werden, der tiefblickende R. Akiba in seinen Vorträgen stets das Hauptgewicht gelegt.

des Stückes. Das gute Ende Hiob's kommt nicht als Lösung in Betracht; dieses ist nichts weiter als eine Forderung der poetischen Gerechtigkeit.[1]) Nur in Betreff der Reden Elihus stimmen wir mit der Ansicht der meisten Kritiker überein, dass diese nicht zu dem ursprünglichen Entwurfe gehören, sondern eine spätere Zuthat bilden. Das Charakteristische in den Reden Elihus ist der Hinweis auf die allgemeine Sündhaftigkeit und den boshaften Dünkel der Menschen, und unterscheidet sich dieser darin allerdings von den drei Freunden, dass diese dem Hiob besondere Vergehungen zur Last legen. Aber gerade damit entsprechen dessen Reden nicht der Tendenz unseres Buches.[2])

Dieser Unbestimmtheit nun, und gerade diesem Mangel an einer genau bestimmten Rechtfertigung Gottes hatte das Buch Hiob sein überaus hohes und allgemeines Ansehen zu allen Zeiten, auch in den der Sectenstreitigkeiten während des zweiten Tempels vorzugsweise zu danken. Der sadducäische Priester erbaute sich am Versöhnungstag an seinem ernsten und edlen Inhalt[3]) ebenso, wie die Essäer und Pharisäer in dem unbestimmten Hinweis auf die unergründliche Weisheit und Güte Gottes eine Bestätigung ihres Glaubens an die Auferstehung und die Unsterblichkeit der Seele fanden[4]),

---

[1]) Reuss, Gesch. des A. T.s p. 284.

[2]) S. Nöldeke, die alttest. Literatur, Leipzig 1868 p. 195, und Franz Delitzsch, Art. „Hiob" in Herzog und Plitt's Real-Encycl. Auch R. Akiba erklärte die Reden Elihus für ein fremdes Element, indem er Elihu mit Bileam identificirte. Jer. Sota c. 5 Ende אליהוא זה בלעם S. noch weiter unten in dem Abschnitte über Tobi.

[3]) B. Joma 18b.

[4]) Das Buch Henoch, von Jellinek ZDMG. VII, 249 und Bethamidrasch II, p. XXX, und Geiger, Jüd. Zeitschr. Jahrg. III, p. 199 für essäischen Ursprungs erkannt, schliesst sich vielfach und mit besonderer Vorliebe an Hiob an. Für die Beliebtheit in den Kreisen der Schriftgelehrten sprechen besonders Esra IV, Apokalypse, Baruch

während das patriotische Landvolk und die kriegerischen Zeloten darin eine beglückende Verheissung der Erfüllung ihrer romfeindlichen und demokratisch-freiheitlichen Hoffnungen erblickten. Hiob hatte auch deshalb unter allen heiligen Schriften den grossen Vorzug, ins Aramäische, in die damalige Vulgärsprache Palästinas, zuerst schriftlich übersetzt zu werden.[1])

Und nach der Zerstörung des Tempels? Auch dann sind es Redeweisen Hiob's, mit denen das im wilden Schmerze aufwallende Gemüth sich äussert, und Gedanken aus Hiob, welche zur Tröstung gebraucht werden.[2]) Aber die Leiden waren zu schwer und zu allgemein und die Schmerzen schier zu unerträglich, als dass der blos allgemeine Hinweis auf die Allmacht und Weisheit Gottes dem allzusehr erregten und verbitterten Volksgemüthe noch hätte genügen können. Die in Frage gestellte Gerechtigkeit Gottes verlangte jetzt dringend eine bestimmte und positive Antwort. Von den Schriften aus den damaligen jüdischen Kreisen, welche sich diese Aufgabe stellten, sind uns vier erhalten, und zwar die Assumptio Mosis, das vierte Buch Esra, die Apokalypse des Baruch und das Buch Tobi. Wie wir weiter nachweisen werden, ist die Assumptio Mosis nicht lange nach der Zerstörung des Tempels von einem aus dem Landvolke, oder, was nach unserer Meinung dasselbe ist, von einem Anhänger der Zeloten-

---

und das apokryphische Tobi, welche vielfach an Hiob erinnern. Vergl. auch den Trostspruch des R. Josua in Abot der. Nathan c. 14 und ferner Sifre zu Deuter. § 32.

[1]) Tosefta Sabbat c. 14. Zunz's Folgerung (Gottesdienstliche Vorträge p. 62) für das gleichzeitige Vorhandensein eines Targums auch zu den andern heiligen Schriften entspricht nicht den historischen Thatsachen und entbehrt auch eines zwingenden Grundes. Vergl. meine Abhandlung in Weiss-Friedmann's Bet-Talmud über Onkelos, Jahrg. II p. 268 ff. und Berliner, Targum Onkelos II, p. 91.

[2]) Vergl. S. 10 Note 2 u. 4.

partei verfasst worden. Der Verfasser war ein Gegner der Schriftgelehrten zu Jabne (Jamnia). Das vierte Buch Esra ist später zur Zeit des Kaisers Nerva, etwa 97 nachchristl. Zeit entstanden. Der Verfasser war Anhänger der Schriftgelehrten und reflectirt besonders die Ideen eines zeitgenössischen Tannaiten, des R. Elieser b. Hyrkanos. Die Apokalypse Baruchs nähert sich mehr den Ansichten R. Akiba's und gehört auch der Zeit Trajans an, während das Buch Tobi uns nur eine Illustration der Ideen des R. Akiba zu geben und in der ersten Zeit des Kaisers Hadrian entstanden zu sein scheint.

Die Vergleichung mit den Meinungen der Lehrer der Mischna dürfte besonders einen wesentlichen Beitrag liefern zu der endlichen Festsetzung der Entstehungszeit dieser Schriften, worüber die Exegeten noch immer uneinig sind.

ASSUMPTIO MOSIS.[1]

I.

Dieses Buch zerfällt in zwei Hauptheile. Der erste bis auf einige Lücken fast vollständige Theil umfasst c. 1—11, S. I—XIII Z. 5[2]) und enthält die Weissagung Mosis, die er vor seinem Tode an Josua gerichtet haben sollte; der zweite Theil von c. 11, S. XIII Z. 6 bis Ende ist hingegen ein Fragment und enthält in dem noch vorhandenen Stücke Josuas Klage über den bevorstehenden Heimgang Mose's und des Letzteren Ermahnung und Aufmunterung. In dem

[1]) Diesen Titel sowie die Namen Ascensio Mosis, Ἀνάληψις Μωϋσέως führt das Buch von seinem zweiten Theile, welcher die Hinwegnahme Mosis behandelt. Dasselbe wird von Origenes (de principiis III, 2, 1) erwähnt und zwar als Quelle für die im Briefe Judae v. 9 erwähnte Sage von dem Streite des Erzengels Michael mit dem Satan um den Leichnam Mose's, wird aber auch noch von verschiedenen andern Kirchenvätern und spätern Schriftstellern citirt (s. Schürer, N.T.Z.G. p. 536). Das verloren gegangene Buch wurde in unserer Zeit erst von Ceriani in altlateinischer Uebersetzung entdeckt und von ihm im ersten Hefte seiner Monumenta sacra et profana 1861 veröffentlicht und seitdem wiederholt edirt, von Hilgenfeld Messias Judaeorum 1869 ins Griechische zurückübersetzt und von Volkmar im 3. Bd. seines Handbuchs zu den Apokryphen 1867 ins Deutsche übertragen und commentirt.

[2]) Ich citire die Capitel nach der Eintheilung Hilgenfeld's, welchem darin Schmidt-Merx in Merx' Archiv für wissenschaftliche Erf. d. A. T.s 1868, S. 111—152, und Fritzsche Libri apocr. etc. folgen, während wir die Seiten und Zeilen nach der dem Manuscripte folgenden Ausgabe Volkmars am Ende seines Handbuchs citiren.

fehlenden Schlusse des Fragmentes ist die Erzählung von der Wegnahme Mose's zu erwarten sowie von einem Streite zwischen dem Erzengel Michael mit dem Satan um den Leichnam Mose's. Dieser Streit wird bekanntlich in dem Briefe Judae v. 9 erwähnt, wofür Origenes als Quelle unser Buch angiebt.

Der erste Theil der Weissagung ist wie sämmtliche Apokalypsen dieser Art als *vaticinium ex eventu* aufzuzufassen. Demnach hat der Verfasser auch die letzte in seinem Buche berichtete [1]) schwere Katastrophe miterlebt, wie über sein Volk gekommen „eine Rache und ein Zorn, wie ein solcher nicht bestanden hat von Weltanbeginn bis zu jener Zeit". In seiner Zeit hat ein König der Könige der Erde und eine Macht von grosser Gewalt die *confitentes circumcisionem* gefoltert, gefesselt und gekreuzigt, die jüdischen Weiber den heidnischen Schandhäusern preisgegeben, die jüdischen Söhne zum Perispasmos oder Epiplasmos gezwungen, Viele mit Martern, Feuer und Schwert gestraft und Andere genöthigt, öffentlich die unreinen Idole der Heiden zu tragen. Von ihren sie peinigenden Herren wurden die Sclaven mit Geisseln gezwungen, die heidnischen Tempel zu besuchen, zu verfluchen das „Wort" [2]) und zuletzt auch die Gesetze, welche sie auf ihrer Erhöhung haben.[3]) Es ist daher auch nur die Klage des in seinem

---

[1]) C. 8, S. IX Z. 40 ff.

[2]) C. 8, S. X Z. 24 *et cogentur stimulis blasfemare verbum.* Wir stimmen der Bemerkung von Schmidt-Merx gegen Volkmar zu, halten aber auch deren Erklärung *verbum* = ὄνομα = שמא für unzutreffend. Vielmehr ist hier *verbum* = λογος = מימרא = Gott in dem von den Targumen gebrauchten Sinne.

[3]) Das. Z. 27 *novissime post haec et leges quod haberent supra altarium.* Mit Volkmar wäre *leges quas*, vielleicht besser *legem quam* zu lesen. Bei dem Worte *altarium* hat man allerdings nicht zunächst an die Tribüne der Synagoge zu denken, s. Schmidt-Merx z. St. Allein in dem von uns angenommenen volksthümlich-hebräischen Urtexte

Innersten über die traurigen Geschicke seines Volkes tief erregten Verfassers, die der Mann aus dem Stamme Levi mit dem noch immer räthselhaften Namen „Taxo“ hierauf ausspricht: „Siehe es ist eine Rache gekommen über das Volk, eine abermalige grausame, befleckende, und eine Wegschleppung ohne Erbarmen und ohne Mitleid der Herrscher.[1]) Denn welches Geschlecht, welches Land und welches Volk der Frevler gegen Gott, so viel Schändliches sie auch begangen haben, hätten so viel Leiden erlitten, als uns zugefallen sind.“

Für dieses furchtbare Leiden findet unser Buch den Hauptgrund in der Schuld der Priester, Vornehmen, Fürsten und Schriftgelehrten, denen das Volk anhing. Weil ihm aber das beispiellose Leiden seines Volkes als eine göttliche Strafe doch nicht im richtigen Verhältniss zu der Mitschuld des Volkes an den Sünden seiner Führer zu sein scheint, so fühlt sich der Verfasser dadurch nur um so mehr in seiner Hoffnung bestärkt auf die nothwendig bald eintretende Ausgleichung der göttlichen Gerechtigkeit. So erwartet er auch mit Zuversicht den raschen Anbruch des Tages des Gottesgerichtes über die Heiden und der Erlösung und des Heils für Israel. Mit dieser Zuversicht will derselbe auch sein Volk erfüllen, aufrichten und ermuntern zum Ausharren in der schweren Zeit des Leidens. Um die Wirkung seiner Worte zu erhöhen, legt er dieselben als eine Weissagung der Zukunft dem Propheten Mose in den Mund.

Mose beruft vor seinem Tode seinen Diener Josua

---

hat es בימום geheissen, was Erhöhung, Gestell und auch Altar bedeutet. S. Levy's neuhebr. Wörterb. zu diesem Worte. θυσιαστήριον und *altarium* ist nur eine von den vielen unrichtigen Uebersetzungen unseres Buches.

[1]) Nach der Lesart bei Schmidt-Merx c. 9 *el traductio sine misericordia et clementia principatuum* רחמנות מלכויות.

zu sich. Nach einleitenden Mahnworten, die an Deuteronomium 37, 7 anknüpfen, kündet er ihm die zukünftigen Geschicke seines Volkes, die Eroberung des Landes durch Josua, die auf diesen folgende Herrschaft der fünfzehn Richter und drei Könige bis zur Theilung des Reiches unter dem Bilde von 18 Jahren, die Herrschaft von neunzehn Königen im Reiche der Zehnstämme unter dem Bilde von 19 Jahren und die von zwanzig Königen in Juda ebenfalls unter dem Bilde von 20 Jahren. Hierauf folgt der Bericht über die Zerstörung des Tempels und die Wegführung der zwei Stämme durch Nebukadnezar, das Gebet eines Frommen (Daniel) und die Wiedererstehung des zweiten Tempels (c. 1—5, S. I—VI Z. 26). Hierauf zeichnet Pseudomose mit düstern Farben das Treiben der Hellenisten in der Zeit des Antiochus Epiphanes, „die sich von der Wahrheit trennen“ [1]) und „nicht der Wahrheit Gottes folgen“, die nicht Priester sein werden, sondern Sclaven, von Sclaven geboren.[2]) Ueber die Hasmonäer, „die Könige, die sich zugleich ‚Priester des höchsten Gottes‘ nennen“, wird ein hartes Urtheil gefällt: „Sie üben Frevel vom Hause der Heiligkeit aus.“ Auf diese lässt nun Pseudomose einen frechen König folgen, der nicht sein wird vom Geschlechte der

---

[1]) C. 5, S. VI Z. 33 *et ipsi dividentur ad veritatem.* Hier ist *dividentur* = ויחלקו zu nehmen und zu übersetzen: „und sie werden gegen die Wahrheit streiten“. S. weiter unten S. 38.

[2]) Mir scheint diese Stelle nicht auf die Hasmonäer sich zu beziehen, deren Priesterschaft im weiteren Verlaufe nicht bestritten wird. Der bekannte Verdacht der Pharisäer richtet sich doch nur gegen die Reinheit ihrer priesterlichen Abstammung und berechtigt daher noch nicht, die Hasmonäer als Sclaven zu bezeichnen. Dies bezieht sich eher auf den Führer der Hellenisten, auf Menelaus, der nach einer anderen Quelle nicht vom Geschlechte der Priester war. S. Grätz, Gesch. d. J. Bd. 2[b] p. 301. Die Schilderung der Hasmonäer beginnt weiter S. VII, Z. 29.

Priester, ein verwegener und gottloser Mensch, und er wird sie richten, wie sie es werth sind. Er rottet ihre Angesehenen aus mit dem Schwerte, er tödtet die Aeltesten und die Jünglinge ohne Schonung. Und er wird Gericht halten während 34 Jahre. Auf diesen König, mit dem unzweifelhaft Herodes gemeint ist, folgen dessen Nachkommen kürzere Zeit in der Herrschaft.[1]) Um diese Zeit kommen die Cohorten des Varus ins Land, der sie bezwingt, Gefangene fortführt, einen Theil des Tempels verbrennt und Einige vor ihren Thüren kreuzigt. Hierauf, sagt Pseudomose, gehen die Zeiten bald ihrem Ende entgegen, „*ex quo (facto) finientur tempora*“ (C. 5—7, S. VI Z. 27—VIII Z. 26).

Mit kurzen Worten und mit blossen Andeutungen, die den Zeitgenossen unseres Verfassers genau verständlich waren, eilt Mose über die nun folgende trostlose Zeit des Endes Judäas hinweg. Wozu auch dies Alles noch eingehend schildern, was in der traurigen Erinnerung der Ueberlebenden noch so furchtbar lebendig war! „Es folgt ein zweiter[2]) Lauf. Vier Zeiten kommen noch . . . bis zum Ende.“ Nach der Analogie des bildlichen Gebrauchs der Jahre für Könige in un-

[1]) Unter den Kindern des Herodes, welche nach ihm nur kürzere Zeit regiert haben sollen, sind nicht Philippus und Antipas zu verstehen, die ja auch nicht seine Nachfoger als Könige und auch nicht in Judäa waren, sondern Archelaos und Agrippa.

[2]) Die Verstümmelung dieser Stelle, von welcher ein sicherer Aufschluss über die Enstehungszeit unseres Buches zu erwarten war, wird mit Recht allgemein beklagt. Ueber den Anfang dieser Stelle herrscht fast vollständige Uebereinstimmung, dass da zu lesen sei: [*sequ*]*etur* (nur nach Volkmar *finietur*) *cursus alter* (Volkmars Emendation *quando* allgemein verworfen) *horae IIII. venient.* Diese 4 horae beziehen wir auf die vier Kaiser nach Augustus: denn mit Augustus, dem bisherigen Herrscher, kann doch keine neue Regierungszeit beginnen. Alles Uebrige an dieser Stelle ist der beliebigen Conjectur unterworfen, und wir folgen daher dem Rathe Schürers p. 540, indem wir darauf verzichten, auf diese lückenhaften Zeilen zu bauen.

serem Buche bedeuten auch hier die Zeiten *(horae)* die römischen Kaiser. Auf Augustus folgen also noch vier Kaiser: Tiberius, Caligula, Claudius und Nero bis zum Ende durch Vespasian. Mit Unwillen gedenkt Pseudomose der herrschenden Parteien in jener Zeit, denen das Volk dient.[1]) Durch die Schuld derselben kommt über sie eine Rache und ein Zorn, wie ein solcher nicht bestanden hat unter ihnen von Weltanbeginn bis zu jener Zeit. Ein König der Könige der Erde kreuzigt, foltert und führt sie gefesselt fort. Die Weiber werden den römischen Schandhäusern preisgegeben, die männlichen durch den Fiscus judaicus zum Epiplasmos gezwungen[2]) und viele mit Martern, Feuer, Schwert gestraft. Dies Alles trifft für die Zeit des Vespasian und Titus und noch besonders für die Zeit Domitians voll und ganz zu (C. 7—9, S. VIII Z. 27—X Z. 30).

Für diese Zeit nun verkündet Pseudomose die Erhebung eines Mannes aus dem Stamme Levi, der seine sieben Söhne zum Ausharren ermahnt und den Anbruch des Gottestages des Strafgerichts für die Heiden und des Heils für Israel, das auf den Nacken des Adlers (Roms) steigen und ihn besiegen wird (C. 9—11, S. X, Z. 30—XIII, Z. 5).

So schliesst der Theil der Weissagung Mose's; das noch übrige Fragment, welches unserm Buche den Namen gegeben, behandelt die Hinwegnahme Moses, dessen „Grab die ganze Welt ist“.

II.

Zwei Hauptfragen, die sich an unser Buch knüpfen, bedürfen noch einer endgiltigen Lösung; die eine betrifft die Entstehungszeit, die andere die Ursprache desselben.

---

[1]) Mit dieser Schilderung der Parteien haben wir uns weiter noch eingehend zu beschäftigen.

[2]) Grätz, Gesch. d. J. Bd. 4 p. 79.

Wie wir oben bereits gesehen haben, geht die Schilderung unseres Buches, die Weissagung Moses bis zur Zeit des Endes *(ad exitus)*. Unter dem Ende *(exitus)* ist aber hier keineswegs das Ende der Welt im eschatologischen Sinne zu verstehen. An dieser Stelle und noch weiter, wo die Parteien geschildert werden, handelt das Buch nicht von der spätesten Zukunft, sondern nur von den späteren Geschicken Judäas, und so ist hier unter den Ausdrücken „*finientur tempora*" und „*exitus*" nur des Ende Judäas zu verstehen. Dieses Ende wird nicht eingehend geschildert, sondern nur angedeutet. Das Ende tritt ein nach den auf Augustus folgenden vier Kaiserzeiten *(horae IV)*..... das Eine furchtbare Wort „*exitus*" sagte allen den Untergang Jerusalems und die Zerstörung des Tempels Ueberlebenden Alles. Das düstere Bild jener schrecklichen Katastrophe war bis in die kleinsten Züge noch Allen gegenwärtig. Eine Ausmalung derselben war einerseits überflüssig und andererseits für den Verfasser eine viel zu schmerzliche Aufgabe. Nur die grausamen Thaten des Königs der Könige der Erde, die er noch nach dem „Ende" an den Kriegsgefangenen übt, erfahren noch eine kurze Darstellung, um danach die Zeit zu bestimmen, für das Entstehen des räthselhaften Mannes aus dem Stamme Levi und den Anbruch des göttlichen Strafgerichts für die Heiden und des göttlichen Heils für Israel. Wir setzen also mit Langen[1]) und Hausrath[2]) die Abfassungszeit unseres Buches in die Zeit bald nach der Zerstörung des Tempels durch Titus.

Wir bauen unsere Meinung nicht auf die fast unlesbaren Zeilen und Zahlenbruchstücke in C. 7, welche der emendirenden Phantasie einen fast uneingeschränkten,

---

[1]) Langen, das Judenthum in Palästina?

[2]) Hausrath, Neutest. Ztg. Bd. 4. p. 78 ff.

freien Spielraum bieten, sondern hauptsächlich auf den Parteistandpunkt des Verfassers und auf die Schilderung der zu seiner Zeit herrschenden Parteien in C. 7. Diese scheinen uns nur für die angegebene Zeit zu stimmen. Die unserem Zwecke dienende Stelle lautet (C. 7, S. VIII Z. 36—48): „Und es herrschen unter diesen verderbliche und gottlose Menschen, indem sie lehren, sie seien gerecht: und diese werden den Eifer ihrer Seelen erheben. Das sind trügerische Menschen, nur sich zu Gefallen lebend, verstellt in allen ihren Dingen und zu allen Tagesstunden Liebhaber von Tafeln, Schlemmer der Kehle." Hier beginnt im Cod. ein neues Blatt (Fol. 68), in dessen Anfang mehrere Halbzeilen der ersten Columne beinahe ganz erloschen sind; nach den erhaltenen Worten bleibt es im Thema des Scheltens über die falschen Lehrer. Hierauf S. IX, Z. 14—39: „[Das sind] Trügerische, die sich verstecken, um nicht erkannt zu werden, voll Frevel und Ungerechtigkeit, vom Osten bis Westen, sprechend: ‚wir werden Mähler haben und Ueberfluss, essend und trinkend, und wir werden geachtet sein, als wären wir Fürsten.' Und ihre Hände und Seelen treiben Unreines, und ihr Mund wird Grosses sprechen und dazu sagen: rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst an dem Orte, an dem [ich weile] . . . . Und das wirkt auf das Volk, das ihnen [dient]." [1])

---

[1]) *Et regnabunt de his homines pestilentiosi et impii docentes se esse justos et hi suscitabunt iram animorum suorum qui erunt homines dolosi sibi placentes ficti in omnibus suis et omni hora diei amantes convivia devoratores gulae . . . . fallaces, celantes se, ne possent cognosci impii in scelere pleni et iniquitate ab oriente usque ad occidentem dicentes Habebimus discubitiones et luxuria edentes et bibentes et putabimus* (so nach Fritzsche) *nos tamquam principes erimus et manus eorum et mentes immunda tractantes et os eorum loquetur ingentia et super dicent noli tu me tangere ne inquines me in loco in quo versor . . . . in plebem quae servit illis.* Wir folgen im Texte der Uebersetzung und An-

Wir suchen vergebens unter den uns bekannten Parteien während der Zeit des zweiten Tempels eine, auf welche sich die obige Zeichnung voll und ganz beziehen könnte. Die *homines pestilentiosi* im ersten Theile könnten wohl die Sadducäer sein, aber der Beziehung auch des zweiten Theiles, der *follaces celantes se*, auf die Sadducäer [1]) widerspricht schon die Bezeichnung *celantes se*, da die sonst als muthig und kriegerisch geschilderten Sadducäer doch nicht zu den sich versteckenden Feiglingen gezählt werden können. Am wenigsten aber könnte man von einem Sadducäer die Worte: „rühre mich nicht an, dass du mich nicht verunreinigst“, erwarten, da diese bekanntlich auf die traditionellen Reinigungsvorschriften gar kein Gewicht legten. Ebensowenig aber kann das Ganze sich auf die Pharisäer beziehen.[2]) In dem zweiten Theile erkennt man unzweifelhaft den Pharisäer von einem feindlichen Standpunkte aus besehen; aber in dem ersten Theile konnte der Verfasser unmöglich an die Pharisäer gedacht haben. Der Hinweis auf die Absonderung von

---

merkung Volkmars bis auf die gesperrt gedruckten Stellen, wo wir von V. abweichen. Den Sinn der schwierigen Stelle *et putabimus nos tanquam principes erimus* gewinnen wir bei einer Rückübersetzung ins Hebräische ונחשב כמו שרים נהיה. Das Wort וְנֶחְשַׁב im Niphal genommen, bedeutet der Satz: und wir werden geachtet sein, wie Fürsten werden wir sein. Der Uebersetzer hat das Wort irrthümlich im Qal וְנַחְשֹׁב: gelesen und demgemäss übersetzt.

[1]) Dies glauben Geiger, jüdische Zeitschrift etc. 1868, S. 41 ff. und Volkmar, S. 105. Nach Letzterem sind die Sadducäer zur Zeit des Nerva und Trajan gemeint, welche das Volk zum „Ablassen jeder Kundgebung des Judeseins“ verführten. Aber auf diese passt noch viel weniger die Scrupulosität in der Beobachtung der Reinheitsgesetze. Freilich hat Volkmar die Worte *ne inquines me* in seiner Uebersetzung weggelassen; allein damit ist die Schwierigkeit des Textes nicht beseitigt.

[2]) S. Ewald, Gesch. des V. I., V, 81, Schmidt-Merx, S. 12 und Philippi: das Buch Henoch, S. 176.

den Unreinen zeigt doch wohl ganz gewiss einen pharisäischen Zug, andererseits finden wir auch für den Vorwurf der Heuchelei und des Betruges wie des Ehrgeizes gegen die Pharisäer Analogieen in den Evangelien. Allenfalls konnte ein Feind von ihnen wegen ihrer wenig kriegerischen Art glauben, dass sie die Bequemlichkeit des Lebens lieben; aber selbst ihr erbittertster Feind konnte doch von den sich vielfach kasteienden Pharisäern nicht sagen, dass sie zu jeder Tagesstunde Liebhaber von Tafeln und Schlemmer der Kehle" seien. Andererseits scheint auch der Ausdruck *docentes, se esse justos* nur auf eine durch die lautliche Verwandschaft der Worte צדוקים und צדיקים entstandene Phrase und daher auf die Sadducäer hinzuweisen.[1])

Es bleibt uns also kein anderer Ausweg übrig, als mit Wieseler [2]) die beiden Stücke von einander zu trennen und anzunehmen, dass in dem ersten Theile die Sadducäer und in dem letzten die Pharisäer gemeint seien. Auch die Möglichkeit können wir Wieseler zugeben, dass in den unlesbaren Zeilen etwas über die Boëthuseer gestanden haben könnte. Jedoch können die letzten Sätze nicht auf die Pharisäer im Allgemeinen, sondern nur auf eine bestimmte Art derselben gemünzt sein. Dieses muss sich uns erweisen, nachdem wir über den Parteistandpunkt unseres Buches und seines Verfassers uns Gewissheit verschafft haben werden.

III.

Welchen Standpunkt vertrat aber der Verfasser unseres Buches, wenn er als ein Gegner sowohl der Sadducäer als auch der Pharisäer auftritt? An einen

---

[1]) Vergl. Derenbourg, *essai sur l'histoire* etc. 1867, S. 77 ff. und Note IV am Ende. Unsere Stelle dürfte als Beweis für die von diesem Gelehrten daselbst ausgesprochene Ansicht gelten.

[2]) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1868, S. 642 ff.

christlichen, wie Philippi ernstlich annimmt,[1]) ist nach sonstiger allgemeiner Uebereinstimmung nicht zu denken. Der Gedankengang unseres Buches sowie seine Eschatologie ist eine zu ausschliesslich jüdische. Nach ihm ist Moses allein der Mittler (*arbiter* oder μεσίτης) zwischen Gott und Israel. Den Glauben an einen persönlichen Messias kennt es überhaupt nicht, weder den jüdischen noch den evangelischen. Ebensowenig ist aber an einen essenischen, wie Schmidt-Merx behaupten möchten, zu denken. Waren doch die Essener noch weit strenger in der Beobachtung der Reinheitsgesetze als die Pharisäer! Ein Essener würde daher die Pharisäer nimmer wegen ihrer Scrupulosität in der Beobachtung derselben verspottet haben. Es bleibt uns also auch hier kein anderer Ausweg, als wesentlich mit Wieseler, dem auch Schürer [2]) folgt, dafür zu stimmen, dass der Verfasser unseres Buches der Zelotenpartei angehörte. Darin werden wir bestärkt durch die dieser Partei wie unserm Buche gleichmässig eigenthümliche demokratische Abneigung gegen das Königthum, die sich in unserm Buche bis auf die Ablehnung der Hoffnung auf einen Messias aus dem Hause Davids erstreckt, wie dieses von Wieseler so lichtvoll nachgewiesen wird. Aber auch dagegen erheben sich manche Schwierigkeiten. Denn die Zeloten in jener Zeit, welche Wieseler für die Entstehung unseres Buches annimmt, wie in der Zeit des zweiten Tempels überhaupt, waren durchaus nicht so ausgesprochene Gegner der Pharisäer im Allgemeinen, wie dies nach dem Standpunkte unseres Buches angenommen werden müsste. Von dem Genossen des Juda aus Gamala bei der Begründnng der Zelotenpartei berichtet Josephus ausdrücklich, dass

---

[1]) Philippi, das Buch Henoch, S. 176 ff.

[2]) Wieseler, l. c. und Schürer, NTZG. p. 541.

derselbe ein Pharisäer war.[1]) Ebenso berichtet Josephus ganz bestimmt, dass die Secte dieses Juda sonst in Allem zu der Lehre der Pharisäer sich bekannte.[2]) Ebenso haben die Pharisäer an dem Kampfe gegen Rom, diesem Hauptziel der Zeloten, einen hervorragenden Antheil genommen. Von dem „Hause Samaïs“ ist dies bekannt und erwiesen;[3]) aber auch das „Haus Hillels“, dieser friedlichste Theil der Pharisäer stellte seine Führer zum Kampfe gegen Rom.[4]) Ist es nun denkbar, dass ein mit den Pharisäern wesentlich auf demselben religiösen Standpunkte stehender und mit einem grossen Theile derselben sogar politisch eng verbündeter Mann gegen dieselben sich so scharf äussern und sie wegen der doch allen Pharisäern gemeinsamen Beobachtung der Reinheitsgesetze verspotten konnte? Der Verfasser unseres Buches kann uns also auch nicht im vollen Umfange als ein reiner Vertreter der Zelotenpartei gelten, wie diese uns aus der Zeit des zweiten Tempels bekannt ist.

So unzweifelhaft also auch die assumptio M. vielfach an einen zelotischen Ursprung erinnert und ganz besonders durch den Widerwillen gegen die Könige und selbst gegen die aus dem Hause Davids, so scheint das Buch uns auch noch eine andere Stimmung zu reflectiren, und zwar ähnlich derjenigen, welche die weiten Kreise des Landvolkes nach der Zerstörung des zweiten Tempels für lange Zeit beherrschte. Somit hätten wir in unserem Buche eine hochbedeutsame geschichtliche

---

[1]) Alterth., XVIII, 1. 1.

[2]) Alterth. XVIII, 1, 6: τὰ μὲν λοιπὰ πάντα γνώμῃ τῶν Φαρισαίων ὁμολογοῦσι.

[3]) S. Grätz, Gesch. d. J. B. 3, S. 500 ff. u. Note 23. Weiss, Zur Gesch. der jüd. Tradition, Bd. I, p. 186.

[4]) Der Pharisäer Simon, der den Aufstand gegen Rom organisirte war ein Enkel Hillels, s. Joseph. vita 38. Gratz, das. p. 499.

Erscheinung, ein historisches Document unmittelbar aus jenen Kreisen, deren Beurtheilung und Verurtheilung wir bisher nur aus den Schriften ihrer Gegner, der Lehrer des Talmuds gewonnen haben. Das Zeugniss des Gegners sollte stets eine strengere Prüfung auf seine Wahrheit erfahren. Hier hat man aber durch ein anachronistisches Zusammenstellen verschiedener Aussprüche der Gegner aus verschiedenen Zeiten ein entschieden falsches Gesammtbild des am-haarez schon für die alte Zeit construirt.

Von den Lehrern der Mischna nach der Zerstörung des Tempels erfahren wir von einem furchtbaren Hasse des Landvolkes (עם הארץ) gegen die Schriftgelehrten (ת"ח) und von dem immer mehr zunehmenden sittlichen Verfall des am-haarez, sodass die Schriftgelehrten zu ihrem eigenen Schutze verschiedene und harte Verordnungen treffen zu müssen glaubten. So klagt R. Elieser, der vor und nach der Zerstörung des Tempels lebte, „wären wir auf den Verkehr mit ihnen (auf ihre Hilfe) angewiesen, so würden sie uns tödten“.[1]) Ebenso berichtet R. Akiba von dem tödtlichen Hasse, von dem er gegen die Weisen erfüllt war, zur Zeit, als er noch am-haarez gewesen.[2]) Diese Berichte sind die ältesten aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels. Josephus, theilweise ein Zeitgenosse dieser Mischnalehrer, dessen Berichte aber sich nur auf die Zeit vor der Zerstörung des Tempels beziehen, weiss in diesen noch nichts von einem Gegensatz zwischen dem Landvolke und den Schriftgelehrten. Er bezeugt vielmehr das gerade Gegentheil, dass das gemeine Volk

---

[1]) B. pesachim 49[b] ר'אליעזר אומר אלמלא אנו צריכים להם למשא ומתן היו הורגין אותנו s. Raschi's Erklärung zu למשא ומתן = למזונותיהם ולעזרתם.

[2]) Daselbst אמר ר'עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנ־שכנו בחמור.

immer den Pharisäern anhing.[1]) Damit stimmt auch ein Spruch des R. Elieser überein, der den zunehmenden Verfall des Landvolkes von der Zeit der Zerstörung des Tempels datirt.[2]) Bei einem tieferen, historisch kritischen Blick und bei einem genaueren Eingehen in die talmudischen Quellen sind uns auch noch die verschiedenen Stadien kenntlich, welche der mit der Zerstörung des Tempels beginnende Verfall des Landvolkes durchlaufen hatte. In der ersten Zeit beobachteten die Schriftgelehrten blos eine Zurückhaltung von gemeinsamen Mahlzeiten mit dem am-haarez. Ebenso sind die Vorwürfe, die man demselben machte, abgesehen von dem Hasse gegen die Gelehrten, nur leichterer Art, dass nämlich der am-haarez das Schemagebet des Morgens und Abends nicht verrichte, dass er keine Phylakterien trage und keine Schaufäden an seinen Kleidern habe.[3]) Durch den Einfluss R. Akibas scheinen die Verhältnisse sich sogar gebessert zu haben, so dass dessen Schüler R. Meïr von dem am-haarez nur den Einen Makel zu berichten weiss, dass er bei seinen profanen Speisen nicht die Reinheitsvorschriften beobachte.[4])

---

[1]) Alterth. VIII, 10, 6: τῶν δὲ Φαρισαίων τὸ πλῆθος σύμμαχον ἐχόντων. Ferner Alterth. XVIII, 1, 1: Καὶ δι' αὐτὰ τοῖς τε δήμοις πιθανότατοι τυγχάνουσι κ. τ. λ.

[2]) Sola 49ª: ר'אליעור הגדול אומר מיום שחרב ב"הם שרו חכימיא למהוי כספריא וספריא כחזניא וחזניא לעמא דארעא ועמא דארעא אזלא ודלדלה.

[3]) Berachoth 47ᵇ: איזהו עם הארץ כל שאינו קורא ק"ש ערבית ושחרית דברי רבי אליעזר ר' יהושע אומר כל שאינו מניח תפילין בן עזאי אומר כל שאין לו ציצית בבגדו vergl. die veränderte Lesart in Sota 22ª, deren Unrichtigkeit schon daraus zu ersehen ist, dass sie den späteren R. Meïr vor b. Asaï nennt. Die Richtigkeit der ersten Lesart beweist auch Gittin 61ª. Der am-haarez um diese Zeit wurde blos von der Gemeinsamkeit der Mahlzeiten und von der vorgeschriebenen Vereinigung zum Tischgebete mit den Gelehrten ausgeschlossen.

[4]) Das. איזהו עם הארץ כל שאינו אוכל חוליו בטהרה וחכמים כל שאינו מעשר פרותיו כראוי. R. Meïr erhebt nur noch einen Vorwurf gegen den am-haarez, dass er roh und schamlos gegen seine Frau sei. Pesach. 49ᵇ.

Erst nach der hadrianischen Verfolgung sank derselbe immer mehr bis zur vollständigen Demoralisation, sodass man ihn des falschen Zeugnisses, des Diebstahls, des Mordes und der Unzucht beschuldigte.[1])

Wenn wir aber vor der Zerstörung des Tempels nur von der Anhänglichkeit der Masse des Volkes an die pharisäischen Schriftgelehrten hören und nach derselben von dem leidenschaftlichen Hasse derselben Volksklasse gegen ihre bis dahin verehrten Führer vernehmen, so muss der Grund für diesen plötzlichen und räthselhaften Umschwung vorzugsweise in den Verhältnissen der Zeit gesucht werden. Wohl mag die Zurückhaltung der Schriftgelehrten durch ihre allzu rigorose Beobachtung gewisser Vorschriften über Reinheit und die Hebe von den Früchten dem bereits feindlich gestimmten Landvolk als Stolz und Hoffarth erschienen sein und wohl mag dadurch die bereits entstandene Kluft in trauriger Weise bedeutend erweitert worden sein;[2]) aber entstanden ist dieselbe

---

[1]) Pesachim 49[b] s. dort die sechs Dinge die in Betreff der Klasse des am-haarez ausgesagt wurden: . . . ת״ר ששה דברים נאמרו בעמי הארץ וכו׳; dass diese Boraita einer späteren Zeit angehört, beweist schon der Umstand, dass in derselben bereits der Spruch des Amoräers R. Elasar (das. vorher) ואין מתלוין עמהן בדרך Aufnahme gefunden. Alfasi zur Stelle und die späteren Commentatoren nehmen behufs Ausgleichung der Widersprüche zu einer Hypostasirung verschiedener Klassen des am-haarez ihre Zuflucht. Das ist wesentlich richtig; jedoch muss die Verschiedenheit nicht den Klassen, sondern den Zeiten zugeschrieben werden.

[2]) Grätz, Gesch. Bd. 4, p. 75 erkennt darin einen Gegensatz zwischen Plebejern und Patriziern und als Gründe dafür einerseits die Aufstände und den langen Revolutionskrieg, der das Landvolk verwilderte und andererseits die Absonderung der Schriftgelehrten vom Landvolke. Gewiss haben diese Umstände wesentlich zur Entstehung und Erweiterung der Kluft beigetragen. Aber abgesehen davon, dass die Quellen, welche er für die trostlose Entsittlichung des Landvolkes anführt, sich zumeist auf eine spätere Zeit nach dem hadrianischen Kriege beziehen und dass jene daher für diese Zeit noch nicht er-

nicht dadurch und überhaupt nicht durch religiöse, sondern durch politische Gegensätze. Uns scheint der Hass ursprünglich auch nicht gegen die Pharisäer im Allgemeinen, sondern blos gegen R. Jochanan b. Sakkai und die mit ihm vereinigten Genossen und Schüler zu Jabne gerichtet gewesen zu sein, welche Jerusalem während der Belagerung verlassen hatten. Und nur insofern, als dieser einzige und kleine Ueberrest der früher so zahlreichen Pharisäer später die ausschliessliche Repräsentanz der Schriftgelehrsamkeit war, konnte er als gegen diese überhaupt gerichtet angesehen werden.

Mit dem Augenblicke, da das Synedrialhaupt aus den Mauern der belagerten Stadt heimlich geflohen war, um sich unter dem Schutze des Feindes in behaglicher Ruhe sein Lehrhaus in Jabne zu gründen, hat der leidenschaftliche Hass des von dem Kriege so schwer heimgesuchten Volkes gegen die Lehrer zu Jabne begonnen. Der Groll des patriotischen Volkes steigerte sich aber mit dem Sturze Jerusalems noch mehr gegen dieselben und gegen die unter dem Schutze der Römer verschont gebliebene Stadt Jabne, die nunmehrige jüdische Centrale, in welcher die geflüchteten Schriftgelehrten die

---

wiesen ist, findet damit der plötzlich entstandene Hass des Landvolkes gegen die Gelehrten noch immer nicht seine Begründung. Die pharisäischen Reinheitsgesetze bestanden ja auch zur Zeit des Tempels; aber damals imponirte diese Besonderheit dem Landvolke. Während der Zeit des Tempels wurden dieselben von dem Landvolke vielleicht auch weniger störend empfunden. Die Pharisäer hatten ihren Hauptsitz in Jerusalem, wo die Unreinheit des Landvolkes (טומאת עם הארץ) für die Zeit der drei Hauptfeste, während der Zeit der Zusammenströmunng des Volkes in der Hauptstadt, als aufgehoben galt. S. Chagiga 26ª. Dieser plötzliche Umschwung in der Stimmung des Volkes gegen die Gelehrten bis zum tödtlichen Hasse bedarf also einer historischen Erklärung, die wir in den Zeitverhältnissen in der That gefunden zu haben glauben.

Herrschaft führten. Im Gegensatze zu dieser wurde nun das übrige Volk des Landes mit dem Namen amhaarez bezeichnet. In seiner grenzenlosen Verzweiflung richtete aber dieses seinen Hass noch mehr als gegen die Römer, gegen welche es ohnmächtig war und deren Feindschaft es natürlich fand, gegen diese seine eigenen Glaubensgenossen, welche durch Unterwerfung gegen die Römer sich rechtzeitig dem allgemeinen Verderben entzogen hatten. Diese pharisäischen Schriftgelehrten waren es ja, denen das Volk während der Zeit des Tempels als seinen Führern folgte und diente, und nun waren es gerade dieselben, die das Volk und seine heilige Sache in der Zeit der grössten Noth fahnenflüchtig im Stiche liessen. Bei jedem unglücklichen Kriege, der in dem Glauben an die eigene Unüberwindlichkeit unternommen wird, sucht das Volk die Schuld des üblen Ausgangs nicht in seiner eigenen, ursprünglichen Selbsttäuschung, sondern in dem Verrath im eigenen Lager, der den sicheren Erfolg vereitelte. So betrachtete auch hier das Volk die während der Belagerung aus Jerusalem geflüchteten Schriftgelehrten, denen es früher diente, als die schuldigen Verräther, welche nun in Jabne die Früchte ihres trügerischen Verraths in Ruhe und Gemächlichkeit geniessen, durch die Gunst des verhassten Roms sich als Fürsten und Vornehme dünken und sich dort stolz von jeder verunreinigenden Berührung mit dem Landvolke zurückziehen.

Aus dieser Stimmung heraus scheint uns die eben angeführte und bisher noch nicht genügend erklärte Stelle aus unserem Buche (S. IX Z. 14—39) jenen Schriftgelehrten Wort für Wort förmlich auf den Leib zugeschnitten zu sein. Das sind die Falschen, die sich in feiger Weise verstecken *(fallaces celantes se)*, die durch ihren feigen Verrath an ihrem Volke, an ihrem

Gotte und seinem Heiligthum voll sind von einem Frevel, der in aller Welt vom Osten bis zum Westen als ein solcher angesehen wird. Zu diesem Frevel und Laster haben sie sich verleiten lassen, indem sie sich sagten: „Wir werden Gastmähler haben, zu essen und zu trinken, und wir werden gleich Vornehmen geachtet sein *(dicentes habebimus discubitiones edentes et bibentes et putabimus nos tanquam principes erimus).* Und während ihre Hände und ihre Seelen Unreines treiben, spricht ihr Mund stolz: rühre mich nicht an an dem Orte, wo ich weile, damit du mich nicht verunreinigst". Und das sind die Männer, denen das Volk früher in der That gedient hatte. Der Verfasser antedatirt hier blos die spätere Schuld als bereits früher in ihrem Wesen liegend, und als eine Folge davon verkündet Mose die schnell herbeieilende Rache und den Zorn, wie ein solcher nicht bestanden seit Weltanbeginn, das Ende Judäas und des Tempels und die furchtbaren Leiden, die darauf folgten, unter deren Wirkung der Verfasser selbst noch steht.

Von diesem Gesichtspunkte erscheinen uns manche Eigenthümlichkeiten des Buches in besserer Beleuchtung und daher verständlicher. Der Verfasser legt seine Verkündigung Mose in den Mund, und zwar dem Propheten, der dem am-haarez am meisten bekannt war und der seinem Herzen am nächsten stand, und dem Lehrer, unter dessen Leitung die Wanderung des Volkes, wie das Buch am Eingange hervorhebt, bis zu Ammon jenseits des Jordan geschah, und der in seiner Todesstunde noch sich mit der Einsetzung und Unterweisung Josuas und mit der Zukunft seines Volkes beschäftigte. Ein scharfer Accent sowohl gegen die sadducäischen „*sibi placentes*" als auch gegen die „*celantes se*", gegen die in der allgemeinen Gefahr sich versteckenden und die Gemächlichkeit und das eitle

Ansehen römischer Günstlinge vorziehenden Lehrer zu Jabne! Auch in der von Pseudomose verkündeten, zukünftigen Zeit des Heils erscheint wieder ein Mann aus dem Stamme des Mose, aus dem Stamme Levi, also ein zweiter Mose, den der Verfasser nach der apokalyptischen Manier jener Zeit „Taxo“ [1]) nennt. Dieser

[1]) Volkmar, in Consequenz seiner Annahme der Entstehungszeit der assumptio in der Zeit der Barkochba, berechnet „TAΞO“ nach dem griechischen Zahlenwerth als identisch mit dem hebräischen Zahlenwerth von רבן עקבא (wohl richtiger רבנו עקבא) = 431, wofür ihm Apocal. Joh. 13, 13 eine Analogie bietet. Die kühne Hypothese V.s wird von Schmidt-Merx, Wieseler und Schürer mit Recht bestritten. Aber abgesehen davon stimmt erstens die Berechnung nicht, da Akiba mit Jod geschrieben wird, zweitens ist Taxo aus dem Stamme Levi, während Akiba jedenfalls obscuren Ursprungs (Ber. 27[b]) oder gar von proselytischer Abstammung war, drittens passt der griechische Zahlenwerth nicht in ein Buch, das, wie wir weiter nachweisen, hebräisch geschrieben war. Viel annehmbarer erscheint uns die Erklärung Wieselers Taxo = תחשי, der dachsartige, eine Bezeichnung die durch das Wohnen in Höhlen zu erklären wäre, worauf Taxo seine Söhne hinweist (Jahrb. f. d. Th. 1868, p. 629 u. ZDMG. 1882, p. 193), welche auch mit unserer Ansicht über das Buch vereinbar wäre, da sicherlich auch in der Schreckenszeit nach der Eroberung Jerusalems durch Titus sich viele wie zur Zeit der Maccabäer in die Höhlen geflüchtet haben. Am meisten spricht uns die Erklärung von Hausrath NTZG. Bd. 4 p. 77 Note 1 an, dass hier eine Verwechselung von Buchstaben in der bekannten mystischen Weise nach ab bag (nicht ath-basch!) vorläge. Eine solche Vertauschung der Buchstaben mit den nächstfolgenden Buchstaben im Alphabet würde für das Wort שילה, worunter man in alter Zeit allgemein den Messias verstand (vergl. Onkelos, 1 B. M. 49, 10) das Wort תכמו. ergeben. Wie leicht könnte nun der Uebersetzer in dem unverstandenen Worte zu einer Verwechselung von מ mit ס und so zu dem Worte Taxo gekommen sein! Bedenken wir noch, dass שילה, welches in seinem Zahlenwerthe = משה ist (s. Baal haturim z. o. St.), schon in alter Zeit auch auf Mose gedeutet wurde, so werden wir in dem dem שילה entsprechenden תכמו nur einen mystischen Hinweis auf einen zweiten, wiedererstehenden Mose zu erblicken haben, der ja auch wie dieser aus dem Stamme Levi sein, das Volk belehren, ermahnen und aus der Knechtschaft in das Land der Verheissung führen soll. Der Glaube an die Wiederkehr des Mose zur Zeit des messia-

Mose-Taxo ist aber auch weder ein selbstgefälliger noch ein Ruhe und Genuss liebender Mann, sondern ein würdiger Volkslehrer, der die Unabhängigkeit in den „Höhlen“ der Unterwürfigkeit im „Weinberge zu Jabne“ vorzieht, der selbst in der Zeit der „Rache und des Zornes“ seine sieben Söhne, eine ideale Repräsentanz der jüdischen Gemeinde [1]) ermahnt, „lieber zu sterben als die Gebote Gottes zu übertreten“.

Es entspricht ferner der bekannten demokratischen Gesinnung der verzweifelten Kämpfer gegen Rom in den letzten Tagen Jerusalems, dass unser Buch das Unglück des Volkes zumeist als eine Strafe für die Schuld der Priester, Fürsten, Könige und Führer ansieht, und dass es daher auch in der zukünftigen Zeit des Heils, wo das Reich Gottes in seiner ganzen Erdenwelt erscheinen wird, ausser Mose-Taxo und seinen sieben Söhnen keinen persönlichen Messias und keinen Königssohn aus dem Hause Davids erwartet. [2])

So erschliesst sich uns in unserem Buche zugleich eine neue und hochbedeutende Quelle für die Erkenntniss des Wesens und der Stimmung einer grossen Volksklasse, die wir bisher unter dem Namen am-haarez

---

nischen Heils war ja auch thatsächlich in alter Zeit ebenso wie der an die Wiederkehr des Propheten Elias verbreitet (s. Schürer p. 581). Die Stelle Deuter. 18, 18: נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך sowie daselbst V. 14 gab diesem Glauben eine feste Stütze. Löb's geistvolle Erklärung von „Taxo“ nach seinem Zahlenwerthe = Josua b. Chananja fällt mit der Hypothese Volkmars, auf welche dieselbe sich stützt.

[1]) Die obrigkeitliche Vertretung der Gemeinde bestand nach Joseph. Alterth. IV, 8, 14 auf Anordnung Moses aus sieben Männern. Diese wurde auch später beibehalten unter dem Namen שבעה טובי העיר. S. Megilla 26[a]. Auch in der Hervorhebung derselben als der einzig legitimen Vertretung der Gemeinde scheint sich uns ein Gegensatz zu dem neuen Synedrium zu Jabne auszudrücken. Taxo nennt sie seine Söhne, wie Mose die Israeliten seine Söhne nennt: *cum infantibus nostris* s. Volkmar p. 25.

[2]) Vergl. Wieseler und Schürer l. c.

nur nach den einseitig aufgefassten Berichten ihrer talmudischen Gegner kannten. Diese Klasse scheint auch in jener Zeit nicht so verkommen und verwahrlost gewesen zu sein, wie man so häufig nach den späteren nachhadrianischen Berichten annimmt. Die älteren Lehrer der Mischna berichten noch nichts von ihrer sittlichen Verkommenheit, sondern nur von ihrem Hasse gegen die Schriftgelehrten. So hoch wir aber auch das Verdienst der Schule zu Jabne um die Erhaltung des Judenthums veranschlagen und so wenig gerechtfertigt uns daher auch jener Hass gegen die Glieder derselben zu sein scheint, so begreifen wir doch die leidenschaftliche Verurtheilung ihrer Fahnenflucht von Seiten derer, die sich in der Zeit der Noth von ihnen verlassen sahen und auch verrathen glaubten und die ihren Patriotismus mit der Confiscation ihrer Aecker [1]) und dem gezwungenen Aufenthalt in den Höhlen büssen mussten, während jene durch die erbettelte Gunst des Feindes ein behagliches Dasein führten. In seinem Zorne bezeichnet Pseudomose alles Unglück des Volkes seit den ältesten Zeiten als eine Strafe Gottes für die Sünden seiner Fürsten, Könige, Priester und „trügerischen“ Lehrer und Führer, die aber auch das Volk nicht mit Unrecht trifft, weil es ihnen diente. Weil ihm aber das grosse und unvergleichliche Leiden seines Volkes doch nicht im richtigen Verhältniss zu der blossen Mitschuld des Volkes an den Sünden der Führer zu stehen scheint, so sucht er dieses durch den Hinweis auf das Nahen der göttlichen Gerechtigkeit zu trösten, indem er ihm den baldigen Anbruch des Gottesreiches in seiner Erdenwelt verkündet. Dann werden die Heiden gezüchtigt und ihre Götzenbilder zertrümmert

[1]) Nach Joseph. jüd. Kr. VII, 6, 6 befahl der Kaiser, alles Land der Juden zu verkaufen oder an die Soldaten zu vertheilen. Vergl. Grätz 4, S. 24 und am Ende Note 3.

werden, Israel aber wird glücklich sein und auf den Nacken und die Flügel des römischen Adlers treten. Dann wird sich Israel freuen und Dank sagen seinem Schöpfer, dessen allein die Herrschaft ist und in dessen Reiche ausser Mose-Taxo und seinen sieben Söhnen kein König, kein Fürst, kein Priester und auch keine „selbstgefälligen“ und „trügerischen“ Lehrer eine hervorragende Rolle spielen werden.

Für diesen Standpunkt und für diese Stimmung scheint uns keine andere Zeit so entsprechend wie die der Drangsale, welche über das Land und das Volk Judäas und Galiläas vorzugsweise bald nach der Eroberung Jerusalems durch Titus gekommen, weshalb wir auch in Uebereinstimmung mit Langen und Hausrath diese als die Abfassungszeit unseres Buches annehmen.

IV.

Dem Kreise, aus welchem dieses Buch hervorgegangen und zu dessen Tröstung und Aufrichtung es zugleich vorzugsweise bestimmt war, entspricht aber als Ursprache keine andere als die hebräische, und zwar mit der zu jener Zeit volksthümlichen aramäischen Färbung. Die meisten Erklärer halten diese auch für wahrscheinlich, ohne sich entschieden dafür zu erklären. Nur Schmidt-Merx haben eine aramäische Ursprache nachzuweisen unternommen, aber ohne einen einzigen stichhaltigen Grund, der für das Aramäische den Ausschlag geben könnte. Ich finde überhaupt bei denselben nur einen einzigen Beweis, den man für einen semitischen Urtext als entscheidend ansehen könnte, und zwar in der sich wiederholenden Phrase *„domine omnis“* = מרא כל, was für das hebräische אדון כל ebensogut sprechen könnte. Uns scheint aber ein mehr hebräischer Urtext ganz entschieden nachweisbar durch

eine grosse Anzahl von schwierigen Stellen, die sich nur durch eine Rückübersetzung ins Hebräische und durch Annahme von Uebersetzungsfehlern erklären lassen. Einige solcher Stellen haben wir bereits oben[1]) nachzuweisen Gelegenheit gehabt, und wir fügen zu denselben hier noch folgende hinzu:

C. 1, S. I Z. 35: *et promitte secus*[2]) *industriam tuam omnia quae mandata sunt ut facias.* So heisst es in den einleitenden Mahnworten Pseudomose's an Josua. Mit Recht bemerkt Volkmar (p. 20) gegen Hilgenfeld, der „*et*“ streichen will, dass hier im Gegentheil in Erinnerung an das dreimal in Deuteronomium C. 31 vorkommende חזק ואמץ sogar noch etwas zu ergänzen wäre, und zwar etwa: *conforta te.* Aber damit ist die Schwierigkeit noch immer nicht gehoben. Mose sollte den Josua vor seinem Tode so eindringlich ermahnt haben, ihm zu versprechen, die Gebote Gottes zu halten! Das Verlangen nach einem blossen Versprechen von Seiten Josuas wäre im Hinblick auf den Ernst der Sache und der Situation doch viel zu matt. Bei einer Rückübersetzung der Stelle ins Hebräische erfahren wir aber, dass hier ein Uebersetzungsfehler zu Grunde liegt. Im Hebräischen hätte der Text gelautet: חזק ואמץ ככחך אתכל הפקודים לעשות. Durch einen Copistenfehler ist aus ואמץ das ähnliche ואמר (bloss Verwechslung von ץ und ר) entstanden und daraus die Uebersetzung *et promitte.*

C. 2, S. II Z. 33. Die Schrift, welche Mose dem Josua übergiebt, soll dieser in einem irdenen Gefässe hinlegen an einer Stätte, die er (Gott) gemacht hat vom Anfang der Schöpfung, dass sein Name angerufen werde *usque in diem poenitentiae in respectu quo re-*

[1]) S. oben S. 14, Anm., S. 15, Anm., S. 21, Anm.

[2]) *secus* wird in unserem Buche für *secundum* gebraucht, s. Volkmar, p. 16.

spiciet illos dominus in consummatione exitus dierum. Volkmar übersetzt: „bis zum Tage der Busse, mit Rücksicht darauf, dass der Herr bei der Vollendung des Ausgangs der Tage ihrer gedenke". In den Worten *in respectu quo respiciet* haben Schmidt-Merx mit Recht die semitische Construction erkannt und deshalb Volkmars Uebersetzung getadelt; dagegen behalten auch diese unbgreiflicherweise den „Tag der Busse" bei, indem sie darunter den letzten Tag der Eschatologie verstehen. Aber dieser Tag wird wohl Tag des Gerichts, aber niemals Tag der Busse genannt. Mit Recht wird auch von Esra IV und Baruch's Apokalypse, wie wir sehen werden, noch besonders hervorgehoben, dass an dem grossen Tage des Gottesgerichts keine Busse und keine Reue mehr helfen kann. Das hier unmögliche Wort *poenitentiac* hat seine Entstehung nur einem Missverständniss zu verdanken. Der hebräische Urtext lautete: עד יום התשובה אשר פקוד יפקוד אלהים אותם ככלות קץ הימים. Das Wort תשובה bedeutet aber hier nicht Busse, sondern entweder „Rückkehr" und bezieht sich auf die zukünftige Rückkehr des Volkes in das Land seiner Väter, oder es bedeutet „Wendung" und bezieht sich auf die Zeit, wie תשובת השנה etc. Der Uebersetzer hat freilich das Wort תשובה in seinem talmudisch hebräischen Gebrauche für Busse genommen und das unrichtige Wort *poenitentiae* dafür gegeben.

C. 4, S. III Z. 47: *et incendet colonia eorum igne cum aede sancta domini.* Volkmar (p. 25) liest *coloniam* und erblickt in diesem Worte eine Bezeichnung Jerusalems und darin zugleich einen Verzicht auf Jerusalem als Hauptstadt. Beides ist unrichtig. *Colonia* bedeutet in unserem Buche nichts anderes als משכן = Wohnung, und wir lesen an dieser Stelle auch nicht *coloniam* sondern *colonias.* Der Satz lautet hebräisch ויבער משכנותיהם באש ואת בית מקדש ה׳. Auch S. VII Z. 15 *et*

implebitur colonia et finis habitationis eorum sceleribus et iniquitatibus ist *colonia* = המשכן und bezeichnet hier den Tempel, der, wie unmittelbar vorher berichtet wird, von schlechten und falschen Priestern entweiht wurde. *Finis* ist ein Uebersetzungsfehler für גבול = Grenze, oder auch Gebiet. Letzteres muss es hier bedeuten. Der Text lautet hebräisch: וימלא המשכן וגבול מושבותם רשע ועול. Der Kreis ihres Unrechts wird eingeschränkt auf ihr Gebiet, weil ja nicht alles Volk und das ganze Land den hellenistischen Priestern folgte; aber den Tempel haben sie mit ihrem Frevel erfüllt und entweiht. Ebenso ist S. VIII, Z. 24 „*aliquos crucifigit circa coloniam eorum*“ = נגד משכנם. Nicht um ihre Ansiedelung, wie Volkmar übersetzt, wird er sie kreuzigen (יתלה), sondern vor ihren eigenen Wohnungen.

C. 4, S. VI, Z. 24 „*et tribus crescent et devenient apud natos in tempore tribum*“. Hilgenfeld conjicirt *tribulationis* für *tribum* und hat in seiner Rückübersetzung ἐν τῷ καιρῷ τῆς θλίψεως. Schmidt-Merx emendiren weiter in dem Sinne: „*devertent apud nationes in tempore turbarum*“. Das heisst also: Die zehn Stämme werden während der Zeit der Thlipsis sich ruhig unter den Heiden aufhalten. Dies könnte doch nur einen Tadel über die zehn Stämme enthalten; aber dieses tadelhafte Verhalten der zehn Stämme konnte doch nach der Meinung des Verfassers nicht noch damit belohnt werden, dass sie zunehmen sollen (*crescent*). Wir müssen also bei der an den Text sich anschliessenden Erklärung Volkmar's stehen bleiben. Dieser übersetzt (p. 29): „Und die zehn Stämme werden zunehmen und kommen zu ihren Söhnen in dem Zeitpunkte der Stämme“ (*tribuum* für *tribum*). Der stärkste Einwand von S.-M. dagegen, dass *tempore tribuum* kein solenner Ausdruck für die Zeit der Erhebung Israels ist, lässt sich durch Annahme eines Uebersetzungsfehlers beseitigen. Im Texte mochte

es gelautet haben: בעת השפטים. Dieses bedeutet in der Zeit der Strafgerichte, nämlich des letzten Gottesgerichtes. Durch Verwechselung der schriftlich wie lautlich ähnlichen und verwandten Buchstaben ב und פ ist השבטים aus השפטים entstanden und daraus das schwierige *in tempore tribuum*.

C. 5, S. VI Z. 33: *et ipsi dividentur ad veritatem*. Dieser schwierigen Stelle sucht Volkmar aufzuhelfen, indem er *dijudicantur* für *dividentur* conjicirt und bezieht *ipsi* auf die Könige. Dies ist aber schon in Anbetracht der nach dem angeschlossenen Citat unmittelbar fortgesetzten Schilderung mit den Worten *non enim sequentur veritatem dei* unstatthaft. Schmidt-Merx beziehen die Stelle deshalb auf die Parteien im Volke und führen die Stelle zurück auf das Griechische καὶ αὐτοὶ διαμερισθήσονται πρὸς τὴν ἀλήθειαν und dieses wieder auf das Chaldäische ויחלקון על קושטא. Doch damit wäre noch immer nicht viel gewonnen, wenn wir mit ihnen und mit Schürer zu übersetzen hätten: „Und sie werden in Betreff der Wahrheit verschiedener Ansicht sein". Dem widerspräche ja ebenfalls die mit voller Entschiedenheit fortgeführte Schilderung mit *non enim sequentur veritatem dei*. ויחלקון ist aber hier in dem in Talmud häufig gebrauchten Sinne: „sich von einer Ansicht trennen, gegen dieselbe streiten"[1]) zu nehmen. ויחלקו על האמת würde demnach bedeuten: „Und sie werden gegen die Wahrheit streiten". Der Uebersetzer hat also entweder das Wort missverstanden oder durch einen zu sklavischen Anschluss an den Text eine ungeschickte und missverständliche Uebersetzung gegeben.

Dass nach alledem unser Buch nur in Palästina verfasst sein kann, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung.

---

[1]) S. Levy: Neuhebr. Lexikon zu חלק.

DAS VIERTE BUCH ESRA.[1]

I.

Von dem Gegner der Schriftgelehrten zu Jabne wenden wir uns nun zu einem jüngeren Zeitgenossen desselben, der dieselbe Frage um die Zeit Nervas (67—98 nach christl. Zeit)[2]) weit tiefer und in einer voll-

[1]) Der griechische Grundtext, wahrscheinlich auch Urtext, mit dem Titel Ἔσδρας ὁ Προφήτης, ist, einige winzige Fragmente ausgenommen, verloren gegangen. Davon sind uns fünf Uebersetzungen erhalten, von denen die lateinische die wörtlichste und beste ist. Kritische Ausgaben der letzteren haben geliefert: Volkmar, Tübingen 1863, nebst deutscher Uebersetzung und Commentar; Fritzsche im Anhang zu: *Libri apocryphi*, Leipzig 1871. In beiden Ausgaben ist das in cod. Sangerm. und den folgenden nach Einigen durch Zufall fehlende und nach Anderen von der Kirche mit Absicht ausgemerzte grosse und unzweifelhaft echte Stück zwischen VII, 35 und 36 der Vulgata enthalten. Lateinische Uebersetzungen von den syrischen, äthiopischen, arabischen und armenischen Uebersetzungen s. bei Hilgenfeld, *Messias Judaeorum* 1869, ausserdem eine griechische Rückübersetzung von dems. das.

[2]) Von den genugsam widerlegten Ansichten, welche unser Buch ganz oder theilweise entweder zu früh in die Zeit des Tempels oder gar zu spät, ins dritte Jahrhundert setzen, ist nunmehr abzusehen. Der Streit beschränkt sich gegenwärtig auf einen kurzen Zeitraum. Wieseler, Schürer, Dillmann stimmen für die Zeit Domitian's; Volkmar, Langen, Renan und Hausrath für die Nervas. Aus Gründen, die sich aus unserer Darstellung ergeben, stimmen wir mit den Letzteren.

endeteren Form behandelt. Dieser ist im Gegentheil ein treuer Jünger und Anhänger dieser Schule, deren Lehren er, wie wir weiter sehen werden, mit grosser Genauigkeit und Gewissenhaftigkeit in sich aufgenommen und dieselben in seiner Schrift vielfach auch zur Darstellung bringt. Seine Gegnerschaft zu dem Verfasser der Assumptio Mosis erkennen wir schon aus dem Namen, mit dem er seine Arbeit schmückt, indem er seine Schrift gerade dem Propheten Esra zuschreibt, der in jenen Kreisen von Jabne als Vater und „Wiederbegründer" der mündlichen Lehre und Schriftgelehrsamkeit besonders verehrt wurde. Aber auch sonst liefert uns der Verfasser am Anfange und am Schlusse dieser Schrift ein unzweifelhaftes und klares Zeugniss sowohl über sein so geartetes religiöses Bekenntniss wie über seine Verehrung der Schule des R. Jochanam b. Sakkai zu Jabne. Bald zu Beginne seiner Klagen nämlich giebt Esra noch einem besonderen Schmerze Ausdruck mit den Worten: „Das Gesetz unserer Väter ist ins Verderben gebracht, und die geschriebenen Gesetze sind nirgends vorhanden".[1]) Ebenso ist es sicherlich nur die Verehrung gegen R. Jochanam b. Sakkai und dessen bekannte fünf Schüler, die ihn am Schlusse unseres Buches zur Darstellung eines ähnlichen Verhältnisses veranlasst, indem allda auch Esra auf Geheiss der Stimme aus dem Dornbusche fünf Männer zu sich beruft, welche nicht nur die 24 Bücher der heiligen

---

[1]) Visio I, C. 4, V. 23: „*lex patrum nostrorum in interitum deducta est, dispositiones scriptae nusquam sunt.*" Vergl. damit Joseph. Antt. XIII, 10, 6; XVII, 2, 4, wo die pharisäischen Lehren νόμιμα ἐκ πατέρων διαδοχῆς und πάτριος νόμος genannt werden. Die Scheidung in zweierlei Gesetze oder Lehren findet sich sifra Absch. בחוקותי par. 2 Ende התורות מלמד ששתי תורות ניתנו להם לישראל א׳בכתב ואחת בע״פ. Nach Sifre zu Deuteron. 32, 10 (§ 351) ist Rabban Gamliel der Tradent dieser Lehre, dessen Gegner R. Akiba also die Einheit beider Gesetze zu vertreten scheint. Vergl. Joël, Blicke etc. Thl. I, p. 60.

Schrift, sondern in noch 70 Büchern auch die mündlich vorgetragenen Lehren Esras niederschreiben sollten. Die Letzteren aber, „eine Quelle des Verständnisses, Born der Weisheit und Strom des Wissens“ sollten nicht Allen zum Lesen übergeben, sondern vielmehr aufgehoben werden, um nur den Weisen aus dem Volke überliefert zu werden.[1]) Der Verfasser unseres Buches lebte also um diese Zeit und stand, wie sich dies weiter aufs Klarste ergeben wird, zu den Schriftgelehrten in Jabne in sehr nahen persönlichen Beziehungen.[2])

Die Frage der Theodicee bildet in unserem Buche ganz besonders das Fundament eines sinnreich ausgeführten apokalyptischen Aufbaues. Pseudoesra befindet sich 30 Jahre nach der Zerstörung des Tempels zu Babylon (Rom), auf das Tiefste erschüttert über das Unglück seines Volkes. Gleich zu Anfang der ersen Vision (C. 3, V. 1—28) spricht er in gewählten und tiefempfundenen Worten seine innerste Ueberzeugung aus, dass Alles vom Anfang an nur durch das Schöpfungswort Gottes entstanden und erfolgt sei und das die Strafgerichte Gottes in früheren Zeiten

[1]) Visio VII. gegen Ende. Vielleicht sollte diese Offenbarung Esras auch eins unter den 70 Büchern sein, was mir aus dem Zusammenhange aber nicht hervorzugehen scheint. Jedenfalls sollten diese Bücher hauptsächlich die überlieferten Lehren enthalten. Hieraus wäre also ebenfalls erwiesen, dass man mit dem Niederschreiben der Halacha für den Privatgebrauch der Lehrer schon in alter Zeit begonnen habe.

[2]) Wenn die allgemeine Annahme als entschieden anzusehen wäre, dass der kenntnissreiche Verfasser unseres Buches in Rom gelebt habe — ausser Anderem spricht ja auch wesentlich dafür, dass er Esra in Babylon = Rom sein lässt —, so dürfte derselbe mit dem Philosophen zu identificiren sein, mit welchem die vier Weisen R. Gamliel, Elieser, Josua und Akiba näheren Umgang hatten, und den sie פילוסופוס חברינו nannten. Tr. Derecherez C. 5. Vergl. über diese Stelle dagegen Grätz in dessen Monatsschrift Jg. 1877, 355 und Brüll, Jahrb. IV, 401.

nur nach Gerechtigkeit ergingen. Um so schmerzlicher bewegt ihn die traurige Lage seines Volkes und er richtet deshalb die Frage an Gott: „Thun denn Besseres als wir, die da wohnen in Babylon (Rom)?" „Und weshalb soll Sion beherrscht werden?" Bei dem Anblick der Gottlosigkeit ohne Maass geräth sein Herz ausser sich, dass die Sünder und Gottlosen im Glücke sind, während Israel ins Verderben gebracht wurde. „Wiege in der Wage unsere Missethaten und die von denen, die in der Welt wohnen; und nicht wird dein Name gefunden werden auf dem Punkte, wo sie sinkt." „Welches Volk hat so deine Gebote beobachtet? Einzelne zwar, mit Namen zu nennen, findet man wohl, dass sie deine Gebote erfüllen, Völker aber findet man nicht so." [1])

Die erste Antwort, die ihm von dem ihm von Gott gesandten Engel Daniel zu Theil wird, ist ihrem Inhalte nach gleich der Antwort Gottes aus dem Sturme an Hiob, woran uns auch die Form mehrfach erinnert. Sie enthält zunächst den Hinweis auf die menschliche Ohnmacht und Kurzsichtigkeit, sowie auf die Weisheit und Allmacht Gottes: „Gehe hin, wiege mir des Feuers Gewicht, oder messe mir das Blasen des Windes, oder rufe mir den Tag zurück, der dahinging!" „Wieviel Wohnungen sind in der Mitte des Meeres, wieviel Quellen sind am Anfang der Tiefe.....? Du, der du das, was dein und mit dir verwachsen ist, nicht begreifen kannst, wie nun ist dein Gefäss im Stande, den Weg des Höchsten zu erfassen, und du, der sterblichen Welt noch Unter-

---

[1]) Visio I, C. 3, V. 36: *homines quidem per nomina invenies servasse mandata tua.* Unter diesen Einzelnen, mit Namen zu nennen, welche die Gebote Gottes beobachteten, sind jedenfalls die Proselyten zu verstehen. So sehr zahlreich auch diese in der Zeit der Entstehung dieses Buches waren — s. Grätz: Die jüdischen Proselyten etc. im Jahresbericht des Breslauer Seminars 1884 —, so konnten sie doch im Verhältnis zum Ganzen als „Einzelne" bezeichnet werden.

worfener, zu verstehen den, der über die Sterblichkeit hinaus ist“ (C. 4, V. 2 ff.). Derselbe Gedankengang wird dem noch murrenden Esra weiter veranschaulicht in einer prächtigen Fabel eines Krieges, den die Waldbäume und das Meer gegen einander ersonnen, um ihr Gebiet auf Kosten des Gegners zu erweitern, der aber durch das Dazwischentreten von Feuer und Sand verhindert wurde, sodass das Meer und die Waldbäume nicht aneinander kommen konnten. Diesen Plan muss nun Esra selbst einen eitlen nennen. „Denn das Land ist dem Walde verliehen, und dem Meere der Platz, seine Fluthen zu tragen.“ Hieran knüpft nun der Engel seine Lehre. „Wie das Land dem Walde überlassen ist und das Meer seinen Fluthen, so auch die auf Erden. Das, was auf Erden ist, vermögen sie zu verstehen, so auch der über den Himmeln ist das, was über der Himmelshöhe ist“ (das. V. 14 ff.).

Mit dieser Antwort giebt sich aber Pseudoesra nicht gleich Hiob zufrieden. Er würde sich wohl damit beruhigen und sein schweres Geschick im Vertrauen auf die göttliche Weisheit und Allmacht ergebungsvoll tragen, wenn es sich für ihn, wie bei Hiob, um ein persönliches Leiden und um ein seine Person allein betreffendes Räthsel handeln würde, wie ja Esra selbst (Visio IV, C. 10 Anfang) die leidende und klagende Mutter mit ähnlichen Gedanken zurechtweist und ihre Trauer um den Sohn, den Einen, eine thörichte nennt im Anblicke des Leidens Vieler und bei der Trauer um Sion. Aber ergriffen von dem allgemeinen Schmerze und im Eifer für das erniedrigte Sion fordert er hier eine bestimmtere Lösung und eine genauere Antwort auf die wiederholte Frage: „Weshalb ist Israel den Heiden zum Hohne überliefert und das Volk, das du geliebt hast, gottlosen Stämmen überantwortet?“ (C. 4, V 23.) „Aus allem Gehölz der Erde hast du dir erwählt den

Weinstock allein, aus allen Ländern des Erdkreises hast du dir erwählt ein Gefilde, aus allen Blumen des Erdkreises hast du dir erwählt die Lilie allein[1]), und aus allen zahlreichen Völkern hast du dir verschafft ein einziges Volk, und das von Allen anerkannte Gesetz hast du dem Volke gegeben, das du geliebt hast. Und nun, o Herr, warum hast du dies Eine den Vielen überliefert, und hast den einen Spross mehr entehrt als die anderen, und hast deinen Einzigen zerstreut unter die Vielen, der nun zertreten wird von denen, die deinen Gesetzen widersprachen und deinen Geboten nicht glaubten?" (C. 5, V. 21—30.)

Uriel versucht es, den klagend fragenden Esra mit einer zweiten Antwort zu besänftigen, die aber ebenfalls ihren Zweck verfehlt. Der Engel führt ihm nämlich die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen vor und die seit Adam noch immer fortdauernde Herrschaft des Bösen in der menschlichen Natur (C. 4, V. 18 ff.). „Worüber du aber fragst," so lauten die Worte Uriels, „das will ich dir sagen: das Böse ist nämlich gesäet, und noch ist seine Zerstörung nicht gekommen. Wenn also nicht umgekehrt wird, was gesäet ward, und nicht beseitigt wird der Ort der bösen Saat, so kommt nicht die Flur der guten Saat.[2]) Denn das Korn des bösen Samens, gesäet ist es in das Herz des Adam von Anfang, und wieviel Gottlosigkeit hat es bis dahin hervorgebracht und bringt es hervor, bis dass die

---

[1]) Diese Stelle erinnert an den Midrasch, zum Hohenliede 2, 1. אני חבצלת השרון אמרה כנסת ישראל אני הוא וחביבה אני שחבבני הק'ב'ה' משבעים אומות und ferner daselbst weiter: אמר ר' אליעזר משל את הצדיקים במשובח שבמינים.

[2]) C. 4, 29: *si ergo non inversum fuerit, quod seminatum est et discesserit locus, ubi seminatum est malum* . . . Darunter ist natürlich nur die Busse zu verstehen, worauf auch weiter C. 9, V. 12 hingewiesen wird mit den Worten: *et cum adhuc esset eis apertus poenitentiae locus.* Vergl. damit Synhedrin 97[b]: ר' אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין שנאמר שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם.

Tenne komme.“ Auch diese Antwort hat im Grunde ihre Stütze im Buche Hiob, und zwar in der Antwort Elihu’s; jedoch wird die menschliche Sündhaftigkeit hier wesentlich anders aufgefasst, als in den Reden Elihu’s. Denn hier erscheint dieselbe nicht als eine natürliche menschliche Schwäche, sondern vielmehr als ein mächtiger und selbstständiger Keim und Trieb, und zwar als eine böse Erbschaft Adams, nicht durch seine ursprüngliche Natur, sondern durch seinen Sündenfall. Die Analogie dafür ist nicht im alten Schriftthum und auch nicht bei den Lehrern der Mischna zu suchen, sondern hauptsächlich in den Evangelien; denn sie fällt thatsächlich mit der in den judenchristlichen Kreisen jener Zeit herrschenden Anschauung von der Erbsünde zusammen.[1]) Pseudoesra fühlt sich durch diese Antwort nur noch mehr beunruhigt und seine Klage wird nur eindringlicher (Visio III, C. 7, V. 46 ff.), dass es in diesem Falle besser gewesen wäre, die Erde hätte den Adam nicht hervorgebracht, oder wenn sie ihn nun einmal brachte, ihn weise gemacht, dass er nicht sündige. „O Adam, was hast du vollbracht! Indem du sündigtest, ist das nicht blos dein Fall geworden, sondern auch der von uns, die wir von dir ausgegangen sind. Was hilft es, wenn uns Unsterblichkeit, ewige Hoffnung, die Herrlichkeit des Höchsten, die Freuden des Paradieses und der Glanz der Sterne im Angesichte der Standhaftigen verheissen werden, da unsere Werke tödtlich, unsere Wege schlimm und unser Angesicht schwärzer als die Nacht ist!“ Uriel nimmt zwar die Gerechtigkeit Gottes gegen die Vorwürfe Esra’s energisch in Schutz, indem er das Verständniss des Menschen und die Freiheit seines Willens aus den Worten Mose’s deduciert: „wähle dir das Leben, und du wirst

---

[1]) S. Hausrath, NTZG. 2. Aufl. Thl. 4, p. 67.

leben". Aber über die grosse und von Esra wiederholt und lebhaft betrauerte Kluft zwischen Erbsünde und Willensfreiheit gleitet der Engel in seinen wiederholten Einwürfen doch nur mit sanftem Flügelschlage hinweg.

Doch die eigentliche Lösung der Frage ist nach den Worten Uriels von der Zukunft zu erwarten; denn die Alles ausgleichende Gerechtigkeit Gottes tritt erst am Ende ein, welches wie der Anfang der Welt von Gott vorhergesehen und von Gott allein herbeigeführt wird und durch keinen Anderen (C. 6 V. 6). Er verkündigt ihm zunächst die allgemeinen Zeichen jener Zeit. „Und es wird Zerwürfniss geben auf dem Wege des Landes, welches du jetzt herrschen siehst, und man wird es verstört sehen. Wenn dir aber der Höchste verleiht zu leben, wirst du nach der dritten Posaune die Erde bewegt sehen und leuchten wird auf einmal die Sonne in der Nacht und der Mond bei Tag; und von dem Holze wird Blut tropfen, und der Stein wird seine Stimme erschallen lassen; und die Völker werden in Bewegung kommen, die Eingänge ändern sich, und herrschen wird Einer, den die Erdbewohner nicht erwarten" (C. 5 V. 3 ff.). Von diesem Einen aber, dem Gesalbten, den Gott aufbewahrt hat, „um die Uebriggebliebenen zu regieren und zu erquicken", heisst es ferner (C. 13 V. 33 ff.): „Und es wird geschehen, wenn alle Völker seine Stimme hören, da wird jeder seinen Krieg in seiner Gegend preisgeben, den sie mit einander haben. Und es wird sich eine unzählige Menschenmenge zusammenschaaren, wie in der Absicht anzurücken, und ihn mit Krieg zu überziehen." „Er selbst aber, mein Sohn, wird die herankommenden Heiden strafen wegen ihrer Gottlosigkeiten." „Und er wird sie ohne Mühe durch die Plage vertilgen, die dem Feuer glich." Zu gleicher Zeit wird sich aber eine

friedliche Menge um ihn schaaren. Das sind die zehn Stämme, welche einst Salmanassar, König von Assyrien, gefangen fortführte, welche in dem Lande, welches „Arzareth" heisst,[1]) wohnen und die nur durch ein Wunder durch den Euphrat ziehen und zurückkehren. Hierauf (C. 7 V. 28 ff.) wird der Gesalbte 400 Jahre lang regieren und die Uebrigen erquicken. „Und nach diesen Jahren wird geschehen, dass mein Sohn, der Gesalbte, sterben wird, und alle Menschen, die Lebensodem haben. Und kehren wird die Welt zu ihrem ersten Stillschweigen sieben Tage, wie in den früheren Anfängen, sodass Niemand übrig bleibt." Hierauf erscheint unmittelbar der Tag des Gerichts, wo die Todten auferstehen. „An ihm wird offenbar der Höchste auf dem Richterthrone, und dahin geht die Barmherzigkeit und die Nachsicht weicht, die Langmuth hört auf, das Gericht aber allein bleibt übrig, und die Wahrheit wird stehen bleiben, und Treue wird erstarken; und das Werk wird nachfolgen, und Lohn wird sich zeigen; und die Gerechtigkeiten werden erwachen und die Ungerechtigkeiten nicht schlafen. Dann werden die Gerechten und die Gottlosen ans Licht bringen, was sie im Verborgenen gethan. Und der Abgrund der Pein wird offen stehen gegenüber den Wohnungen der Erquickung, und die Tiefe der Hölle wird offen sein gegenüber dem Garten der Lust."

Daraus und aus einer eingehenden Betrachtung der Apokalypse unseres Buches ist zu entnehmen, und für unseren weiteren Zweck festzuhalten, dass der Verfasser unseres Buches sich die ausgleichende Gerechtigkeit

---

[1]) Die Erklärung des Wortes „arzareth" am besten von Schiller-Szinessy (bei Renan: *Les évangeles* p. 355, Note 6) = ארץ אחרת nach Deuter. 29, 27 und Synhedrin 110[b]. Vergl. auch weiter S. 63 Anmerkung.

Gottes am Ende[1]) in drei Epochen wirksam denkt. Die erste bilden die Zeichen und Leiden, welche der Ankunft des Messias vorhergehen und dieselbe verkündigen (חבלי משיח); die zweite die Regierung des Messias, sein Kampf gegen die Heiden und die „Erquickung der Uebrigen" (מלחמה של גוג ומגוג) und die dritte der Tag des grossen Gerichts bei der Auferstehung der Todten (יום הדין הגדול). Und zur weiteren Charakterisirung dieses Tages fügen wir, ebenfalls im Hinblick auf unseren späteren Zweck, noch die Verkündigung Uriels in unserem Buche hinzu[2]): „Und der Tag des Gerichts wird also sein. Nicht Sonne noch Tageslicht, nicht Mond noch Sterne, nicht Wolken noch Donner, nicht Blitze noch Sturm, nicht Wasser noch Luft, nicht Tag noch Nacht. Nicht Sommer noch Regenzeit, nicht Lenz noch Winter. Nicht Kälte noch Hitze, nicht Hagel noch Schnee, nicht Regen noch Nebel noch Thau. Nicht Abend noch Morgen, nicht Mittag noch Mitternacht. Sondern allein Glanz Gottes wird leuchten, dass alle darin sehen, die auf ihn vertrauen. Und der Raum dieses Tages ist gleich einer Jahrwoche."

Dieses Gericht ist aber nur das letzte für die Verstorbenen, aber nicht das erste. Denn dieses tritt nach der weiteren Enthüllung Uriels bald nach dem Tode jedes Einzelnen ein[3]): „Wenn das Geheiss vom Höchsten ausgeht und er gesprochen hat, dass einer sterbe, dann geht dessen Geist aus dessen Körper zu ihm, der ihn gegeben, und wirft sich vor der Herrlichkeit des Höchsten nieder. Und welche Seelen unfolgsam

---

[1]) Das Ende = קץ bei Daniel denkt sich unser Verfasser zugleich als Ende dieser Welt, auf welches eine zweite, eine neue Welt folgt.

[2]) In dem in der Vulgata fehlenden oder ausgemerzten Stücke V. 4 ff.

[3]) Daselbst V. 51 ff.

gewesen sind und die Wege Gottes nicht einhielten, vielmehr sein Gesetz geringachteten und seiner Furcht nicht gedachten: „Diese gehen nicht in eine Behausung, sondern schweifen umher, bis sie vor das Gericht gebracht werden. Und sie werden Pein und Trauer empfinden siebenfach.“ Diese zählt Uriel nach der Reihe auf, um dann fortzufahren: „Und die Ruhe derer, welche das Gesetz Gottes beobachtet haben, ist folgender Art. Gleich Anfangs sehen sie die Herrlichkeit Gottes mit grösster Freude, zu dem sie zurückkehren sollen, und er führt sie durch sieben Stufen,“ welche Uriel ebenfalls der Reihe nach aufzählt. „So werden die Gerechten sieben Tage frei sein, um das Vorgenannte zu sehen, und dann gehen sie in ihre Behausungen ein, wo sie bis zum Tage der Auferstehung und des grossen Gerichts in Ruhe beharren.“

Doch auch das so lange Ausbleiben jener verkündeten Zeit des Waltens der göttlichen Gerechtigkeit, was Esra so oft beklagt, hat seinen Grund. Sie tritt nämlich nach dem vorgesehenen Plane Gottes erst dann ein, wie der Engel sagt: „wenn erfüllt ist die Zahl der euch (den Gerechten) Aehnlichen. Denn auf der Wage hat er die Welt gewogen, und mit dem Mass hat er die Zeiten gemessen, und mit der Zahl gezählt die Zeitpunkte, und nicht wird er bewegen noch aufwecken, bis dass erfüllt ist das vorgenannte Mass“ (C. 4 V. 36). Diese Erfüllung der Zahl der Gerechten werde aber verhindert durch das Korn des bösen Samens, welches durch Adams Sündenfall in das Herz der Menschen gesäet wurde. Dadurch sei das Verhältniss der zukünftigen Welt zur jetzigen einer Stadt gleich geworden (C. 7 V. 1 ff.), die erbaut und gelegen ist auf einer Ebene und aller Güter voll ist, während der Eingang zu ihr eng und an einem Abhange ist, so dass zur Rechten Feuer und zur Linken

ein tiefes Wasser und dazwischen nur ein Weg ist, der nur die Fussspuren eines Mannes zu fassen vermag. Durch den Sündenfall Adams seien die Eingänge dieser Welt „eng, schmerzlich, mühevoll, arg und gefahrvoll“ geworden. Welcher Lebende aber in die kommende Welt eingehen möchte, wo die Wege geräumig und sicher und die Frucht der Unsterblichkeit ist, muss zuvor allen Ernstes durch diese Engen und Nöthen eingehen. Der Eingang durch diese Nöthen und Drangsale wäre also auch für die Gerechten nothwendig und heilsam zu ihrer Läuterung und Reinigung von der ererbten Sünde Adams. Nachdem er aber das Zukünftige in seinem Herzen aufgenommen hat, wird sich der Gerechte schliesslich über die Uebel der Gegenwart wenig betrüben (das. V. 15—16). Darin gipfelt nun die Theodicee unseres Buches. Durch den Sündenfall Adams sind die Leiden der Frommen und Gerechten für diese das nothwendige und heilsame Mittel zu ihrer Erhebung und Läuterung geworden, und jene Leiden bilden den engen Weg zu der freien, weiten und herrlichen Stadt, die aller Güter voll ist. Die volle Vergeltung, das reine, strenge und unerbittliche Wirken der göttlichen Gerechtigkeit, tritt erst am Ende der Zeiten ein, wo aber alsdann keine Reue, keine Busse und keine Nachsicht ist, und wo auch die Fürbitte der Frommen für die Sünder nichts mehr gilt.

Wohl führt Esra schwere Klage darüber, dass auf diese Weise nur Wenige sein können, die errettet werden, um an dem zukünftigen Heile theilzunehmen. Doch schliesslich sucht der Engel ihn auch darüber zu beruhigen, indem er ihm an dem Beispiel von Gold, Silber, Eisen, Blei und Lehm beweist, dass das Seltenere zugleich das Werthvollere sei. Gott freue sich auch über die Wenigen, die erhalten bleiben, und betrübe sich nicht über das Geschick der Gottlosen, denen nach

Verdienst geschehe. „Diese Welt schuf Gott um Vieler willen, die zukünftige aber nur für Wenige." „Dort ist Leeres dem Leeren und Reiches dem Reichen." „Wie der Acker, so die Samen, wie die Blumen, so die Farben und wie der Ackersmann so die Erntetenne."

Wie wir weiter sehen werden, entsprechen die Lehren unseres Buches wesentlich denjenigen, die uns anderweitig im Namen der ersten Lehrer der Mischna von der Schule zu Jabne mitgetheilt werden.

II.

Mit dieser in einem lebhaften Dialog und in schwungvoller Rede durchgeführten Theodicee hatte der Verfasser des vierten Buches Esra zunächst den Zweck, alle Zweifel und Bedenken über das Walten einer göttlichen Gerechtigkeit aus dem Gemüthe der leidenden und gedrückten Frommen und Gerechten zu beseitigen, sie von Neuem in dem Vertrauen auf die unbedingt eintretende und ausgleichende Gerechtigkeit Gottes zu stärken und ihnen damit Muth zum Ausharren einzuflössen. Doch ihm schwebte auch noch ein zweites Ziel vor Augen, und zwar seiner zuversichtlichen Ueberzeugung von dem baldigen Zusammenbruch des „Adlerreiches" und der damit verbundenen Wiedererstehung seiner Nation bei seinen Volksgenossen die möglichst weite Verbreitung zu geben. Die Ermordung des ruchlosen Domitian, die darauf folgende schwache Regierung des greisen Kaisers Nerva und die Aufstände unter diesem gaben unserem Verfasser den Anlass zu diesem Glauben. Das Streben, die Nation auf die zu erwartenden Ereignisse vorzubereiten, war vielleicht die ursprüngliche, eigentliche und Haupttendenz unseres Buches, wofür die vorhergehende, allgemeine Behandlung der Theodicee nur als Stütze und Verstärkung dienen sollte.

In der verschiedenen Art der Behandlung beider

Theile, nämlich in der Verschiedenheit der formalen Darstellung derselben wird uns aber zugleich der Einfluss der Zeit und ihrer Verhältnisse auf den Verfasser sichtbar. Während er nämlich die allgemeine Frage der Theodicee, welche den grösseren Raum des Buches einnimmt, mit der grössten Klarheit und Verständlichkeit im Ausdruck und auch in den Bildern behandelt, werden sämmtliche Hinweisungen auf die von ihm erwartete Erfüllung der Zeiten in einer überaus dunklen und räthselhaften apokalyptischen Form gegeben. Der Grund dafür ist weniger in dem problematischen Reiz zu suchen, der, wie man allgemein annimmt, auf das gemeine Volk besonders wirken sollte, sondern vielmehr in der Aengstlichkeit und Furcht vor der herrschenden Macht des Feindes, gegen welche ja alle Schriften dieser Art gerichtet waren. Denn wie Daniel, dieses Urbild aller Apokalypsen, so wurden ja auch alle diese Schriften nur durch einen schweren, äusseren Druck und nur durch die besonderen Drangsale der Zeiten veranlasst, in welchen es für den jüdischen Patrioten gefährlich war, seine Meinung und seinen Glauben offen zu verkünden. Was man also nicht frei und offen auszusprechen wagen durfte, das umgab man mit jener Hülle einer vieldeutigen und räthselhaften Unbestimmtheit und mit jenem mystischen Dunkel, welche die specielle Eigenthümlichkeit der apokalyptischen Schriften bilden. Wir erblicken daher darin nicht einen absonderlichen Geschmack oder eine wunderliche Manier einer bestimmten Zeit und Volksklasse, sondern einen eigenthümlichen künstlerischen Stil, den der Zwang der Umstände und der Druck einer feindlich herrschenden Macht geschaffen. Wir möchten ihn den „Censurstil“ jener Zeit nennen. Von diesem Gesichtspunkte werden wir es auch begreiflich finden, wenn wir für bestimmte Zeitbilder in diesen Schriften sehr

oft gerade die besonders charakterischen Merkmale vermissen oder doch nur in leisen Andeutungen vorfinden. So fehlt sowohl in der assumptio Mosis[1]) als auch in den Apokalypsen Esra's und Baruch's die ausdrückliche Erwähnung der Zerstörung Jerusalems und des Tempels, obgleich sie sämmtlich nach diesem ihre Verfasser tief ergreifenden Ereignisse entstanden sind. Die Hervorhebung desselben hätte eben den mysteriösen Schleier, den man über die Offenbarung ausbreiten wollte und musste, mehr lüften müssen, als es im Interesse der Sicherheit des Verfassers und des Lesers gewesen wäre. Bei dem römischen Delatorenwesen, welches seine Spione sogar in die friedlichen Lehrhäuser eindringen liess[2]), war eine solche Vorsicht gewiss nicht überflüssig. In der Hauptsache aber konnten die Verfasser solcher Schriften darauf zählen, von ihren Glaubensgenossen trotzdem verstanden zu werden, zumal sie durch leise Winke und geheime, ihren gleichfühlenden und gleichdenkenden Genossen aber gleichwohl verständliche Andeutungen der Aufmerksamkeit derselben die entsprechende Richtung zu geben wussten. So sehen wir auch in Esra IV, wie der Verfasser mit feiner Berechnung vom Anfang an dem Verständnisse seiner jüdischen Leser zu Hilfe kommt, indem er durch mehrfach eingestreute Sätze nach und nach auf den Hauptgedanken vorbereitet, den er in der grossen Adlervision zu offenbaren die Absicht hat. So verkündet Uriel schon in der ersten Vision (C. 4 V. 47 ff.) das Herannahen des Gottesgerichtes in der Erklärung der doppelten Erscheinung eines vorüberziehenden, brennenden Feuerofens, von dem nur Rauch übrig blieb, und einer regenschwangeren Wolke, von der nach einem grossen Regenschutte nur Tropfen übrig waren

---

[1]) S. oben S. 19.

[2]) S. baba kama 38ª jer. das. IV, 3. Grätz, Bd. 4 p. 119.

— mit den Worten: „Ueberlege, wie des Regens weit mehr ist als der Tropfen, und des Feuers mehr als des Rauches, so weit überragt das Mass, das vergangen ist; übrig aber sind nur Tropfen und Rauch“.

Ebenso sucht Uriel in der zweiten Vision dem Esra durch die kleinere Gestalt der Gegenwärtigen gegen die der Früheren zu beweisen, dass die Erde sich schon in ihrem Greisenalter befinde und ihrem Ende nahe sei (C. 5 V. 50 ff.). Denselben Zweck verfolgt die nur den Juden damaliger Zeit verständliche Antwort Uriel's auf das Verlangen Esra's nach einer Kenntniss von der bestimmten Theilung der Zeiten, von dem Ende der früheren und dem Anfang der folgenden — mit einem Hinweis auf die Patriarchengeschichte, wo Jakob die Ferse Esaus hält. „Das Ende dieser Welt ist Esau (Edom = Rom [1]) und der Anfang der folgenden Jakob. Eines Mannes Glieder zwischen Ferse und Hand.[2]) Mehr frage nicht, Esra“ (C. 6 V. 7 ff.). Aber weit genauer und deutlicher werden die Anspielungen des Engels auf die unruhevolle Zeit unter der kurzen Regierung Nerva's in der dritten Vision (C. 9 V. 1 ff.): „Und wenn in der Welt zu sehen sein wird der Orte Erbeben, der Völker Aufruhr, der Nationen Bestrebungen, der Führer Zwiste, der Fürsten Aufruhr: dann wisse, dass dieses es ist, worüber der Höchste geredet hat von dem Tage an . . . .“

---

[1]) S. Grätz, das. p. 17. In dem partiellen Gleichlaut des Namens „Domitian“ mit Edom mag für diese Anspielung hier noch eine besondere Veranlassung gewesen sein. Esau wurde aus Vorsicht anstatt Edom gebraucht.

[2]) *hominis membra inter calcaneum et manum*; *membra* für *manus* nach Hilgenfelds richtiger Emendation. Der Sinn ist, wie er vom Syrer umschrieben wird *inter calcaneum igitur et manum aliquid* = zwischen der Ferse und der Hand nur irgend etwas, eine Kleinigkeit. Also zwischen Edom = Domitian und Jakob = Messias nur die Kleinigkeit = Nerva.

So vorbereitet konnte der gleich dem Verfasser von einer glühenden, nationalen Sehnsucht erfüllte Leser kaum mehr das Ziel verfehlen, auf welches die fünfte und sechste Vision mit ihrer dunklen und erhabenen Bilderpracht lossteuert. Was dem nüchternen und uneingeweihten Blicke des Römers als ein kindisches und willkürliches Spiel der Phantasie erscheinen mochte, lag vor dem Auge des in schwerer Leidenszeit nur durch schwärmerische Hoffnungen auf die Zukunft noch aufrecht stehenden Juden als ein klares und anschauliches Gesammtbild, aus dessen Deutung er Hoffnung, Muth und Erwartung schöpfte. Ihm war die Lösung sofort klar. Der Adler war ihm das bekannte Symbol der römischen Herrschaft, und dessen drei Köpfe, zwölf Flügel und acht Gegenschwingen wurden ihm ja in unserem Buche selbst ausdrücklich auf die einzelnen Herrscher und Gegenherrscher gedeutet. In dem ersten Herrscher, der rasch verschwindet, und in dem zweiten, der länger als ein späterer herrschte, sind Julius Cäsar und Augustus schwer zu verkennen. Auf diese folgen dann die anderen Flügel mit ihren Gegenschwingen und die drei Köpfe des Adlers. Dass diese die drei Kaiser aus dem Hause der Flavier bedeuten, ist aus den Umständen ersichtlich. Dem mittleren und grösseren Haupte waren vorangegangen zwei kurzlebige Gegenkaiser. Das Haupt aber frass sie, wie Vespasian in der That Otho und Vitellius vernichtet hatte. Dieses Haupt, welches mehr Gewalt hatte als alle übrigen Flügel, konnte sich doch nur auf den in den Augen der Juden besonders gewaltigen Vespasian beziehen. Die zwei Häupter, welche nach ihm noch übrig blieben, waren also dessen Söhne, Titus und Domitian. Das Haupt zur Rechten frass das Haupt zur Linken, übereinstimmend mit der Volksmeinung, dass Domitian seinen Bruder Titus getödtet habe,

während das Fallen des dritten Hauptes durch das Schwert der thatsächlichen Ermordung Domitian's entspricht. Ueber dieses Haupt zur Rechten erhebt sich aber wieder ein Unterflügelpaar, und von diesem verkündet der Engel, dass es von dem Höchsten für das Ende aufgespart sei; „dies ist eine schwache und unruhevolle Regierung." Auch dies stimmt genau auf den Nachfolger des ermordeten Domitian, auf Kaiser Nerva. Unmittelbar nach diesem Gesichte, welches Domitians Tod und Nervas Erhebung andeutete, sah Esra einen Löwen aus dem Walde hervorspringen. Dieser brüllte und sprach wie mit einer Menschenstimme. Der Löwe hält dem Adler alle seine Sünden vor, worauf der ganze Adlerleib in Brand geräth und in Asche zerfällt. Da, als er die kommende Erlösung vor Augen sieht, ist Esra's Herz getröstet und er spricht zu dem in seiner Einsamkeit ihn aufsuchenden Volke: „Sei getrost, Israel, und traure nicht, du Haus Jakob! denn es gibt ein Gedächtniss eurer vor dem Höchsten, und der Mächtige hat eurer nicht vergessen." Die darauf folgende sechste Vision ist nur eine Vervollständigung des Bildes dieser fünften Vision, eine erweiterte Schilderung der Herrlichkeiten der messianischen Zeit, welche Israel alsbald zu erwarten hat.

So ist denn die Zeit nach dem Antritt der Regierung durch Kaiser Nerva, diese Zeit einer „schwachen und unruhvollen Regierung", zugleich als die der Entstehung unseres Buches anzusehen. Dieses deutet übrigens der Verfasser gleich am Anfange der ersten Vision an mit den Worten: „Im dreissigsten Jahre der Zerstörung der Stadt war ich in Babylon, ich, Salathiel, auch Esra genannt". Dieser Anachronismus des mit der Geschichte Roms und um so mehr mit der seines Volkes genau vertrauten Verfassers, kann also nur in bestimmter Absicht geschehen sein. Diese Angabe

ist ein versteckter Hinweis auf die Zeit des pseudonymen Verfassers, und mit Babylon ist Rom gemeint. Die Zahl 30 ist nicht genau, sondern als runde Zahl zu nehmen. Auch dies weist also auf die Zeit des Kaisers Nerva hin, der gegen Ende 96 nachchristl. Zeit, also im 27sten Jahre nach der Zerstörung Jerusalems zur Regierung gelangte.

III.

Um diese Zeit aber war bereits das Lehrhaus und das neue grosse Beth-din zu Jabne in der vollen Blüthe, im hohen Ansehen und von allen Juden als die höchste Autorität in Religionssachen anerkannt. R. Jochanan b. Sakkai, der Begründer desselben, war bereits gestorben, und R. Gamliel führte die strenge Leitung des neuen Synedriums. Zu dessen hervorragenden Mitgliedern gehörten noch die Schüler des ersteren, und auch der später so berühmt gewordene R. Akiba nahm in demselben bereits eine bedeutende Stellung ein. Ein jüdisch-litterarisches Produkt von allgemeiner Bedeutung wäre also um diese Zeit ohne irgend welche Beziehung zu diesen anerkannten Lehrern des Volkes absolut undenkbar. Welche Stellung hat aber unser Buch zu denselben?

Wir haben bereits oben schon in der Wahl des Namens Esra, dieses Vaters der Schriftgelehrsamkeit, ein Zeichen erblickt für den gleichen Parteistandpunkt, den unser Buch mit jenen Lehrern der Mischna theilt. Wir haben aber auch in der Berufung von fünf Männern, welche die mündlichen Lehren Esras niederschreiben sollen, eine Reminiscenz des Verhältnisses der bekannten fünf Schüler des R. Jochanan b. Sakkai zu ihrem Meister gesehen.[1]) Dass der Verfasser unseres

[1]) S. oben S. 40.

Buches jene mündlichen Lehren Esra's „*vena intellectus et sapientiae fons et scientiae flumen*“ [1]) nennt, wäre also noch besonders charakteristisch für seine Verehrung gegen die Lehrer und Häupter jener Schule. Unter den fünf Schülern des R. Jochanan b. Sakkai ist es aber der von dem Meister besonders bevorzugte Elieser b. Hyrkanos, dem sich der Verfasser unseres Buches mit besonderer Vorliebe anschliesst. Es finden sich hier wohl vereinzelte Sätze, welche auch an die anderen zeitgenössischen Weisen zu Jabne erinnern. So erinnert die Schilderung der Pein, welche die Gottlosen dereinst dadurch zu erleiden haben, dass sie den Lohn sehen werden, der denen bestimmt ist, welche den Weg des Höchsten bewahrten [2]), theilweise an einen Spruch des R. Jochanan b. Sakkai. Dieser erklärte nämlich den Lohn der Gerechten, die stets auf den Tod vorbereitet sind, und die Strafe der Gottlosen, die sorglos in den Tag leben durch folgendes Gleichniss: Ein König hatte seine Diener für eine unbestimmte Zeit zum Mahle geladen. Die Klugen harrten geschmückt am Eingange des Palastes des Mahles, zu

---

[1]) Ende der siebenten Vision. Diese Stelle bezieht sich mit besonderer Betonung nur auf die Lehren, welche Esra ausser den 24 Büchern der heiligen Schrift nur den Weisen seines Volkes überliefern sollte. Ueber die 24 + 70 = 94 Bücher, welche Esra während 40 Tagen niederschreiben liess, heisst es nämlich unmittelbar vorher: *priora quae scipsisti* (sc. 24) *in palam pone, et legant digni et indigni; novissimos autem LXX conservabis ut tradas eos sapientibus in populo tuo* Auf diese bezieht sich nun das unmittelbar Folgende: *in his enim est vena intellectus* etc. Zu den Weisen des Volkes gehörten die fünf berufenen Männer jedenfalls. Die Worte: *quas non sciebant* beziehen sich nur auf die *excessiones noctis* (14, 42) nach der richtigen Lesart bei Volkmar p. 209.

[2]) In dem bei der Vulg. fehlenden oder ausgemerzten Stücke zwischen VII, 35 und 36, dagegen in der äthiopischen und arabischen Uebersetzung als C. VI eingefügten Stücke, dessen Echtheit aber unbestritten ist. S. Volkmar p. 92. Unsere Stelle ist das. C. 6 V. 67.

dem sie jeden Augenblick gerufen werden könnten, während die Thoren ihren Geschäften nachgingen in dem Glauben, dass diese Zeit durch gewisse Vorzeichen sich ihnen ankündigen müsste. Plötzlich verlangte der König nach seinen Dienern, und da traten die Klugen geschmückt ein, die Thoren aber in schmutzigen Gewändern. Jene wurden mit Freude, diese mit Zorn empfangen. Hierauf sprach der König: die Klugen, die sich geschmückt haben, mögen sich zur Tafel begeben, während die Thoren damit bestraft werden, dass sie dabei stehen und den Genuss der Anderen mitansehen.[1]) Ferner citirt unser Buch fast wörtlich einen Spruch R. Gamliel's[2]) und endlich auch einen solchen von R. Akiba.[3]) Ausser diesen aber ist es doch nur R. Elieser b. Hyrkanos, mit dem unser Buch in seinen Lehren und Anschauungen vielfach grundsätzlich übereinstimmt, und zwar auch da, wo jener mit seinen Genossen im Widerspruche ist.

---

[1]) Traktt. Sabbat 153ª. Vergl. Raschi Schlv. ואף לע"הב :יעמדו ויראו צדיקים יושבים ואוכלים ורשעים עומדים ורואים.

[2]) C. 6, V. 8—9. „Jakob hielt vom Anfang die Ferse Esau's. Das Ende dieser Welt ist Esau und der Anfang der folgenden Jakob." Vergl. oben S. 54 Note 2. Dasselbe nun in Jalkut zu Genesis 25, 26 הגמון אחד שאל את רבן גמליאל א"ל מי תופס מלכות אחרינו ? הביא נייר חלק נטל קולמוס וכתב עליו ואחר כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו אמרו ראו דברים ישנים מפי זקן חדש. Dasselbe wird Midrasch rabba zur Stelle im Namen eines ungenannten Weisen zu Beth-Silon und von Arama zu dem Wochenabschnitt תולדת im Namen des R. Elieser tradirt. Mit Rücksicht auf die sonst berichteten vielen Disputationen des R. Gamliel mit römischen Vornehmen (s. Bacher in Grätz-Frankel's Monatsschr. 1882 p. 248 ff.) entscheiden wir uns für die Version im Jalkut.

[3]) C. 3, V. 18: Bei der Offenbarung am Sinai habe Gott die Himmel geneigt: „*et inclinasti coelos*". Dasselbe folgt erst aus den Worten Akiba's zur Erklärung eines Widerspruchs in der Schrift: Mechilta zu Exodus 20, 22: כי מן השמים דברתי עמכם כתוב אחד אומר כי מן השמים וגו' וכתוב אחד וירד יי' על הר סיני כיצד יתקיימו שני מקראות הללו... רבי עקיבא אומר מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודבר עמהם מן השמים.



Zunächst ist es die in unserem Buche so oft wiederkehrende und so häufig betonte triste Anschauung von der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts, worin dasselbe mit R. Elieser übereinstimmt. Einen Gegensatz zu ihnen bilden, wie wir weiter sehen werden, die Apokalypse Baruchs und R. Akiba. Der Spruch des Kohelet (7, 20): „denn kein Mensch auf Erden ist gerecht, dass er nur das Gute thäte und nicht sündigte", wird als eigenthümlicher Wahlspruch des R. Elieser bezeichnet, den er seinen Schülern besonders einschärfte.[1]) Aus diesem Grunde lehrte er, dass selbst die Patriarchen in einem strengen Gerichte nicht hätten bestehen können.[2]) Diese Lehre von der Sündhaftigkeit des Menschen, welche er sicherlich mit unserem Buche und und den Evangelien als eine Folge von Adams Sündenfall ansah, bildete wahrscheinlich einen der Berührungspunkte, die dieser Lehrer in seinem zeitweiligen, freundlichen Verkehr mit den Judenchristen hatte.[3]) Mit jener räthselhaften Lehre, welche Elieser, nach seinem eigenen Berichte, einst von dem Judenchristen Jakob aus Kephar-Sechanja beifällig angenommen hatte, dürfte ebenfalls nur die christliche Lehre von der Erbsünde gemeint sein. Der Grundgedanke jener in der Form einer halachischen Cotroverse mitgetheilten Lehre ist nur, dass der sündhafte Ursprung an dem Gegenstande haftet, und dass das, was dem Unreinen entstammt, seine Unreinheit niemals verliert[4]), also eine Art Er-

---

[1] Synhedrin 101ᵃ.

[2]) Arachin 17ᵃ: אלמלא בא הקב"ה עם אברהם יצחק ויעקב בדין אין יכולין לעמוד מפני התוכחה.

[3]) Grätz Bd. 4 p. 47. Derenbourg, Essai etc. p. 357.

[4]) Tosefta Chulin 2, 24 berichtet El. פעם אחת הייתי מהלך באיסתרטיא של ציפורי מצאתי יעקוב איש כפר סכנין ואמר דבר של מינות משום ישוע בן פנטירי והנאני. Hier wird die minäische Lehre, welche den Beifall El.'s gefunden, nicht mitgetheilt. Dieses geschieht aber in der Baraita aboda sara p. 17ᵃ: אמר לי כתוב בתורתכם לא תביא אתנן זונה וגו' מהו לעשות הימנו

klärung für die an dem Menschen immer haftende Erbsünde.

Eine fernere Uebereinstimmung zwischen Esra IV und Elieser finden wir auch darin, dass beide für die messianische Erlösung keine vorherbestimmte und unverrückbare Zeitgrenze anerkennen, sondern den Eintritt derselben nur von der Gottesfurcht und Frömmigkeit ihres Geschlechts abhängig machen. Wie Elieser Israels Erlösung als nur von Israels Busse abhängig erklärt [1]), so lässt auch Pseudoesra in ähnlicher Weise den Engel auf die Frage der Gerechten antworten. Auf deren Frage: „Wie lange hoffe ich hier? Und wann wird kommen die Frucht der Tenne unseres Lohnes?“ antwortet nämlich der Engel: „Dann, wann erfüllt ist die Zahl der euch Aehnlichen! Denn auf der Wage hat er die Welt gewogen, und mit dem Masse hat er die Zeiten gemessen, und mit der Zahl gezählt die Zeitpunkte, und nicht wird er bewegen noch auferwecken, bis dass erfüllt ist das vorgenannte Mass.“ [2]) Also ist auch hier die Zeit der Belohnung der Seelen, die ja nach unserem Buche mit der des Messias zu-

בית הכסא לכהן גדול ולא אמרתי לו כלום א״ל כך לימדני כי מאתנן זונה קבצה ועד אתנן זונה ישובו ממקומות הטנופת באו למקום הטנופת ילכו. Im Midrasch rabba zu Kohelet 1, 8 ist die Controverse breiter und anders; jedoch ist die Sentenz kürzer und wird mehr hervorgehoben: אמר לי כך אמר פלוני מצואה באו ולצואה יצאו שנאמר... Dass es sich hier bei dem christlichen Lehrer nicht im Ernste um eine halachische Frage handle, müsste man eigentlich von vornherein annehmen; aber die Frage ist auch vom halachischen Standpunkte nicht als solche anzusehen. Vergl. Tosafot Ab. z. ds. Schlgw. מהו. Ausserdem wird die Lehre des Jakob in der oben angeführten Tosefta ausdrücklich als דבר של מינות, also als eine christliche Lehre bezeichnet. Das Hauptgewicht wäre demnach auf die Schlusssentenz zu legen, für welche die vorhergehende Controverse nur als Stütze dienen sollte.

[1]) Synhedrin 97[b]: רבי אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין.

[2]) Esra IV, C. 4 V. 35 ff.



sammenfällt, von der Erfüllung der Zahl der Gerechten abhängig und zwar ohne eine vorherbestimmte Zeitgrenze.

Ebenso entspricht die trostlose und summarische Verurtheilung aller Völker ausser Israel, welche nach unserem Buche von dem zukünftigen Heile allesammt ausgeschlossen sind[1]), der überaus strengen Ansicht E.'s in diesem Punkte. So ist auch die diesem Glauben entsprechende Anschauung von der Gottlosigkeit und Verworfenheit aller jener Völker, welche der Messias in Zukunft auch sämmtlich züchtigt und hinwegrafft, unserem Buche[2]) wie R. Elieser gemeinsam. So meint auch dieser, der Sinn der Heiden sei in Allem nur auf den Götzendienst gerichtet.[3]) Selbst die Liebeswerke derselben geschehen nur aus Ruhmsucht und nicht aus Liebe.[4]) Für so verdorben erklärte E. die Natur der Heiden, dass er selbst den Proselyten misstraute, weil ihre Triebe böse seien[5]), obgleich er andererseits es trotzdem für verdienstlich hielt, ehrliche Proselyten anzunehmen.[6])

Die Rückkehr der zehn Stämme zur Zeit des Messias und ihr Antheil an der zukünftigen Welt des Heils bildet ebenfalls die gemeinsame Hoffnung und den gemeinsamen Glauben unseres Buches wie E.'s.[7])

---

[1]) S. C. 3 V. 30ff., ferner C. 12 V. 34. Vergl. damit den Spruch E.'s Tosefta Synhedrin C. 13, 2: רבי אליעזר אומר כל גוים אין להם חלק לעולם הבא שנאמר . . . Die entgegengesetzte Meinung vertritt daselbst R. Josua. Vergl. Zunz zur Geschichte p. 373.

[2]) Vergl. besonders die fünfte und sechste Vision.

[3]) S. Chulin 13 und die Parallelstellen: סתם מחשבת נכרי לע"ז.

[4]) Baba batra 10b: כל צדקה וחסד שא"ה עושין חטא הוא להם שאין עושין אלא להתגדל בו.

[5]) Mechilta zu Exodus 22, 20: רא"א גר לפי שסורו רע לפיכך מזהיר עליו הכתוב במקומות הרבה.

[6]) S. Mechilta zu Exodus 17, 6: אני חותנך יתרו.

[7]) Esra IV, C. 13 V. 39 ff., vergl. damit Synhedrin 110b Mischna und Gemara daselbst, wo Akiba den zehn Stämmen die Rückkehr und den Antheil an der zukünftigen Welt abspricht, während Elieser

Ueber das Geschick der Gottlosen nach dem Tode hat Pseudoesra einen auch von der Apokalypse Baruch's wesentlich abweichenden Glauben. Nach Pseudoesra nämlich gehen die Seelen der Gottlosen nach dem Tode nicht gleich den der Gerechten in ihre Behausung ein. Jene kommen vielmehr nicht zur Ruhe, sondern schweifen umher, bis sie vor das Gericht ge-

---

das Gegentheil in Uebereinstimmung mit Esra IV und Apokalypse B.'s behauptet. Bacher in Grätz-Frankel's Monatsschr. 1882 p. 353 hat in seinem Glauben, dass E. immer die strengere Ansicht haben müsste, den bestbezeugten Texten hier sowohl wie auch in dem Streite dieser beiden Lehrer über Korah und das Geschlecht der Wüste Gewalt angethan. Als ob es für diesen Streit kein anderes Kriterium als das der „Strenge und Milde" gäbe! Aber gerade in diesen beiden letzteren Fällen haben die Strenge Akiba's und die Milde Eliesers ihre charakteristischen und tieferen Gründe, die in der Verschiedenheit dieser beiden hervorragenden Persönlichkeiten wurzeln. Akiba, der anerkannte Meister und Führer im Kampfe, „dessen Ruf von einem Ende der Welt bis zum andern reichte" (Jebamat 16[a]), musste begreiflicher Weise diejenigen am meisten verachten und verdammen, welche aus Selbstsucht, wie Korah, gegen ihren Lehrer und Führer sich auflehnten oder aus Feigheit, wie das Geschlecht der Wüste, auf die Zukunft ihrer Nation verzichteten. Für beide Arten hatte der gegen Gamliel sich auflehnende Elieser, und der die Zukunft seines Volkes weniger von einem blutigen Kampfe mit den Waffen als von einem Wunder Gottes erwartete, eine ebenso leicht begreifliche mildere Auffassung. Dasselbe zeigt sich aber auch in ihrem Streite über die Rückkehr der zehn Stämme. Ihr langer Aufenthalt in der fernen Fremde und ihre vollständige Theilnahmslosigkeit an dem Geschicke ihrer Brüder während der ganzen Zeit ist dem begeisterten, thatkräftigen und aufopferungsvollen Patrioten, Akiba, ein Zeichen ihrer tiefsten Verworfenheit, während Elieser auch bei diesen die Rückkehr aus dem andern Lande (ארץ אחרת) erwartet. Die richtige Deutung für Arzareth, das Land, wo die zehn Stämme bis dahin sich aufhielten (13, 45), = ארץ אחרת s. oben S. 47 Note 1. Vergl. die oben citirte Mischna und weiter in dem Abschnitt über Tobi. Weitere politische Gründe für diesen Streit über die Rückkehr der zehn Stämme s. in unserer folgenden Abhandlung über die Apokalypse des Baruch.

bracht werden.[1]) Ganz denselben Glauben lehrt auch Elieser.

Eine weitere Uebereinstimmung unseres Buches mit demselben Mischnalehrer zeigt sich in der Annahme einer begrenzten Dauer der messianischen Aera, welche Esra IV im Gegensatze zur Apokalypse B.'s auf nur 400 Jahre beschränkt.[2])

Eigenthümlich ist unserm Buche ferner die Eintheilung der göttlichen Strafgerichte zur Zeit des Messias

---

[1]) *Esra aethiopicus* in Hilgenfeld's Messias Jud. C. 6 V. 54: *hae animae non intrabunt habitaculum sed vagabuntur* [*circa*] *id*; bei Volkmar p. 79 lautet der Schluss: *sed vagabuntur donec injicientur in judicium.* Arabicus, auch bei Hilgenfeld daselbst, hat den Schlusssatz gar nicht, sondern nur: *haec anima non intrabit lucidas habitationes.* Allen zufolge haben aber die Seelen der verstorbenen Gottlosen keine Ruhe nach dem Tode, sondern sie schweifen umher. Vergl. damit aeth. das. V. 66: Die zweite Art der Freuden der Gerechten ist, „*quod vident animas peccatorum ubi errant*". Im Gegensatz dazu ist die fünfte Art der Strafe der gottlosen Seelen: „*quod vident angelos servare animas pistorum in eorum habitaculis multa tranquillitate*" das. V. 60. Vergl. nun damit den Spruch Eliesers Sabbat 152[b]: תניא רא"א נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד ושל רשעים זוממות והולכות ומלאך אחד עומד בסוף העולם ומקלעין נשמתן זה לזה שנאמר ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע. Mit Bezug auf die Seelen der Gerechten vergl. auch aeth. das. V. 52: „Sie gehen zu ihm zurück, der sie gegeben und werfen sich vor der Herrlichkeit des Höchsten nieder. Eine entgegengesetzte Ansicht vertritt das Buch Henoch. S. Langen: Judenth. in Palästina p. 469 ff.

[2]) Esra IV, C. 7 V. 28, vergl. damit Jalkut zu Ps. 72 und 90 und Pesikta r. C. 1 Ende: ר'אליעזר אומר [ימות המשיח] ת'שנה דכתיב שמחנו כימות עניתנו וכתיב ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה. Nach der Baraita Synhedrin 99[a] ist dieser Spruch nicht von Elieser, sondern von dessen Zeitgenossen Dossa b. Hirkanos, während Elieser dort die Dauer der messianischen Zeit sogar nur auf 40 Jahre beschränkt. Jedenfalls hätte also unser Buch aus dem Kreise dieser Lehrer seine Lehre empfangen. Wir geben aber der Lesart des Jalkut aus dem Grunde den Vorzug, weil diese Anlehnung der messianischen Aera an den 400jährigen Aufenthalt in Egypten mit der sonstigen Vorliebe Eliesers, die Zukunft aus den Vorgängen in Egypten herauszudeuten, gut stimmt. Vergl. weiter S. 69 Anmerkg. 2.

in drei Theile, und zwar in dieser Reihenfolge: zuerst kommen die Vorboten des Messias, eine Zeit voll Schrecken, Verwirrung und furchtbarer Zeichen; hierauf die Ankunft und die Herrschaft des Einen, „den die Erdbewohner nicht erwarten“, und sein Vernichtungskampf gegen die Heiden; den Schluss bildet der Tag des grossen Gerichts.[1]) Genau dieselbe Dreitheilung und zwar mit ganz derselben Reihenfolge finden wir aber in der Lehre Eliesers wieder.[2])

Die eigenthümliche Lehre unseres Buches über das dereinstige Ende dieser Welt, wo dann am Tage des Gerichts nicht Sonne noch Tageslicht, nicht Mond noch Sterne ... nicht Kälte noch Hitze ... sein werden, sondern allein Glanz Gottes leuchten wird, dass Alle darin sehen, die auf ihn vertrauen[3]) — diese Lehre scheint auch eine demselben Mischnalehrer eigenthümliche zu sein. Denn nur so dürfte ein räthselhafter Streit zwischen Elieser und Josua eine genügende Erklärung finden.[4])

---

[1]) C. 5 V. 1 ff., C. 6 V. 13 ff., C. 7 V. 10—35, C. 7 aeth. et arab. V. 1—13, ferner CC. 12—14.

[2]) Mechilta zu Exodus 16, 30: ר'אליעזר אומר אם תשמרו שבת זו תנצלו משלש פורעניות מחבלי של משיח ומיומו של גוג ומגוג ומיום דין הגדול. So die richtige Lesart in Uebereinstimmung mit Midr. lekach-tob und Sabbat 118[a], und zwar gegen Mechilta das. 16, 25. An diese Dreitheilung ist auch bei einem anderen Spruche E.'s zu denken, den Bacher mit Emendationen und der willkürlichen Annahme eines Geschlechtsalters von 20 Jahren vergeblich zu erklären sucht. S. Mntssch. das. p. 357. Die Stelle zu Exodus 17, 16 lautet: ר'אליעזר אומר מדורו של משיח שהם ג' דורות שנאמר ולפני ירח דור דורים. Mit diesen drei Geschlechtern sind nur die drei Epochen gemeint, welche zusammen die zukünftige messianische Aera bilden sollen, die Vorboten des Messias, die Herrschaft derselben und die Zeit des grossen Gerichts. Vergl. die nur wenig verschiedene Deutung in Pseudojonathan Exodus 17, 16.

[3]) In dem in der Vulgata fehlenden, in aeth. und arab. enthaltenen C. VI, 7 ff.

[4]) Midrasch r. zu Genesis 8, 22: „עוד כל ימי הארץ soll Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht aufhören (לא ישבתו)“: ר'אליעזר אומר לא ישבתו לא ישבתו ר' יהושע אומר לא

Ferner erinnert auch das Bild von dem Löwen, der an den Adler brüllend herantritt und diesem seine Sünden vorhält (C. 11 V. 16 ff.) an ein ähnliches Bild Eliesers. Dieser sagt nämlich: die Nacht hat drei Wachen (= drei Abtheilungen) und bei jeder Wache brüllt Gott wie ein Löwe wegen des zerstörten Tempels.[1])

In diesem merkwürdigen Spruche E.'s finden wir aber nicht nur eine Aehnlichkeit im Gebrauche des Bildes vom „brüllenden Löwen", sondern noch eine andere weit wichtigere Uebereinstimmung mit unserem Buche in der Erwartung der Ankunft des Messias. Denn diese Worte E.'s buchstäblich zu nehmen konnte nur dem Unverstande einer späteren Zeit gelingen, während Elieser selbst die Autorschaft eines solchen Unsinns, wie er in den Worten liegt, kaum zugetraut werden kann. Vielmehr haben wir in diesem Spruche nur wieder so eine Probe jenes Censurstils, den wir in den dunklen Bildern der Apokalypse bereits oben erkannt haben. Und dies dürfte sich bei einem genaueren Zusehen recht deutlich zeigen. Denn wie wir für den die Feinde wegen ihres Unrechts an dem zerstörten Tempel anbrüllenden Löwen ein Analogon in dem Löwen unserer Apokalypse, der ja ganz dasselbe thut, gefunden, so zeigt sich uns ebendaselbst auch in

---

ששבתו מכלל ישבתו. Hier kann es sich unmöglich um einen einfachen Streit der Exegese handeln. Denn von diesem Standpunkte wären die Worte E.'s geradezu räthselhaft. Vielmehr scheint der Glaube unserer Apokalypse an das Weltende, dass Sonne, Mond, Kälte und Hitze dereinst aufhören würden, auch der Glaube E.'s gewesen zu sein. Diese seine Exegese bezweckte also den Widerspruch dieses Glaubens mit der Verheissung Gottes an Noah zu lösen, dass diese Ordnung der Welt nie aufhören werde (לא ישבתו). Deshalb seine Erklärung = לא שבתו. Einen anderen Glauben darüber und deshalb auch die natürliche Erklärung hatte Josua.

[1]) Berachet 3a: רבי אליעזר אומר שלש משמרות הוי חלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאג ישאג על נוהו.

den drei Köpfen des Adlers die Aehnlichkeit mit den drei Abtheilungen der Nacht in dem Spruche E.'s. Und wie die drei Köpfe des Adlers dort, so bedeuten auch die drei Abtheilungen hier die drei Kaiser des flavischen Hauses seit der Nacht des zerstörten Tempels. Und wie Pseudoesra nach dem Dahingehen der drei Köpfe des Adlers in der Zeit der Unterflügel, in der des Kaisers Nerva, die Ankunft des Messias erwartet, so erwartet auch Elieser nach dem Dahingehen der drei Abtheilungen der Nacht eben zur Zeit desselben Kaisers den Anbruch des Morgens, den Wiederaufbau des zerstörten Tempels.

Als eine Blüthe dieser Stilart erkennen wir aber nicht blos diesen Spruch E.'s, sondern noch zwei andere desselben Lehrers.

Anknüpfend an Ps. 37, 14—15: „Die Gottlosen zücken das Schwert und spannen ihren Bogen, um zu fällen den Armen und Bedrängten, um zu würgen die redlich Wandelnden. Und ihr Schwert dringt in ihr eigenes Herz, und ihre Bogen werden zersplittert" — hielt nämlich Elieser einst folgenden Vortrag: „Die Gottlosen, die ihr Schwert zücken und ihren Bogen spannen, das sind vier Könige, und zwar Amraphel und seine Genossen; der Arme und Bedrängte ist der gefangene Lot, und die redlich Wandelnden, welche jene würgen möchten, bedeuten Abraham. Doch Abraham schlägt die vier Könige; so dringt das Schwert in ihr eigenes Herz".[1])

[1]) Midrasch r. zu Genesis 14, 1: חרב פתחו רשעים וגומר זה אמרפל וחביריו להפיל עני ואביון זה לוט לטבוח ישרי דרך זה אברהם, חרבם תבא בלבם ויחלק עליהם חלילה ויכם. Derselbe Spruch anonym in Tanchuma z. St., aber mit einem späteren Zusatz: שעדיין לא היתה מלחמה בעולם באו אלו ופתחו בחרב ועשו מלחמה. Diese Agada des R. Elieser wird in rabba in Verbindung gebracht mit dessen Aussöhnung mit seinem Vater. Die dem Spruch vorangehende Legende lautet: מעשה בר"א בן הורקנוס שהיו אחיו חורשים במישור והוא חורש בהר וכו'. . . ברח והלך אצל ר"י"ב"ז' . . . . לאחר ימים עלה אביו לנדותו מנכסיו ומצאו יושב ודורש וגדולי מדינות יושבים לפניו. בן ציצית

Auch in diesem dunklen und räthselhaften Spruche erblicken wir eine Anspielung auf die Zeit. Die vier Könige, welche den frommen Lot in Gefangenschaft halten und Abraham würgen möchten, weisen auf die vier römischen Kaiser hin, seitdem Vespasian das Schwert gegen Judäa gezückt hatte. Diese vier wären demnach: Vespasian, Titus, Domitian und Nerva. In der Zeit dieses letztern, zu dessen Zeit Elieser mit Esra IV die Ankunft des Messias erwartet, sollen demnach alle vier durch Abraham geschlagen und besiegt werden.

הכסת ונקדימון בן גוריון ובן כלבא שבוע ומצאו יושב ודורש הפסוק הזה חרב פתחו רשעים . . . . . א"ל אביו לא עליתי לכאן אלא לנדותך מנכסי עכשיו בני כל נכסי נתונים לך במתנה . . . Dieselbe Erzählung ist auch in Abot der. Nathan C. 6, aber mit wesentlichen Abweichungen, welche der Situation mehr entsprechen. Unter Anderem heisst es dort, dass Elieser von seinem Meister zum Vortrage gedrängt wurde und Worte vortrug, wie man sie nicht gehört hatte ודרש דברים שלא שמעתן אזן מעולם. Als hierauf der zornige Vater die grossen Ehren seines Sohnes sah, wurde er besänftigt. In ähnlicher Weise lautet auch der Bericht in pirke der. Elieser C. 2. Beide Quellen wissen weder von dem Thema noch dem Inhalte jenes Vortrags etwas. Ganz natürlich. Dem unwissenden und erzürnten Vater imponirte nicht der Vortrag selbst, sondern die Ehre seines Sohnes in so vornehmer Gesellschaft. Jener agadische Vortrag selbst gehört also einer späteren Zeit an, und zwar hat man sich als Schluss desselben zu denken die Worte ähnlich den im Midrasch r. das. angeführten Worten des R. Abin: כשם שפתח בד' מלכים כך חותם בד' מלכים. Das Eigenthümliche in den Worten des späteren R. Abin ist, dass er, für dessen Zeit die vier Könige nicht mehr passten, מלכים in מלכיות geändert hat, um so die vier Weltreiche darunter verstehen und den Spruch auch zur Tröstung seiner Zeit verwenden zu können. Ursprünglich ist diese Deutung nicht, weil die vier Könige doch kein rechtes Gleichniss für die vier Weltreiche bieten, zumal diese in der Zeit so weit von einander getrennt sind. Ein dunkles Gefühl von dem politischen Inhalt, den dieser Spruch ursprünglich bei Elieser hatte, zeigt sich aber sowohl darin, als auch in dem Berichte des M. r., dass Elieser denselben in Gegenwart jener Männer vorgetragen habe, welche in der Zeit des jüdisch-römischen Krieges eine so hervorragende Rolle gespielt haben (Gittin 56a). Vergl. J. Kohn in Israelitische Letterbode VII 161 ff.

Ein anderer noch weit räthselhafterer Spruch desselben Lehrers findet auf gleiche Weise seine gute Erklärung. Anknüpfend an Exodus 14, 31: „Und Israel sah die grosse Hand“ sagte R. Elieser: „Woher weisst du, dass jede Plage, welche die Egypter getroffen, eine vierfache gewesen?“ Weil es heisst (Ps. 78, 49): „Er sendet wider sie die Gluth seines Zornes, Grimm, Wuth und Drangsal. Von diesen aber bedeute jedes eine besondere Plage.“ [1]) Auch in diesen Worten vermuthen wir mehr als ein zweckloses kindisches Streben, die Wunder Egyptens zu vermehren. Darin bestärkt uns aber auch ein anderer Spruch desselben Lehrers, in welchem ein anderes Streben Eliesers sich kundgiebt, und zwar in den Ereignissen Egyptens ein Vorbild für zukünftige Ereignisse zu finden.[2]) So mochte derselbe auch in den der Erlösung in Egypten vorausgehenden Plagen gerne eine vorbildliche Andeutung finden für die schrecklichen Vorboten des Messias, von denen er mit Pseudoesra glaubte, dass sie bereits zu seiner Zeit eingetroffen wären, und die er selbst mit dem Namen „Geburtswehen des Messias“ (חבלי משיח) bezeichnete. Durch das Heranziehen jenes Psalmverses und in den daselbst erwähnten vier Plagen erhielt er die genü-

---

[1]) Mechilta zu Exodus 14, 31: ר'אליעזר אומר מנין אתה אומר שכל מכה ומכה שלקו המצריים במצרים היתה של ארבע מכות שנאמר ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה ר'עקיבא אומר מנין אתה אומר שכל מכה ומכה שלקו המצריים במצרים היתה של חמש מכות שנאמר ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מלאכי רעים. Die von den Abschreibern abgekürzten Stellen sind so nach der Hagada für Passah zu ergänzen, s. Friedmann's Commentar z. Mech. z. St. Die Umrechnung auf die Plagen am Meere gehört nicht diesem Lehrer an. Diese ist ein späterer Zusatz durch Confusion mit dem Spruche des daselbst genannten R. Jose hagelili entstanden, dessen ursprüngliche Tendenz auch nicht die Vermehrung der Wunder ist, sondern nur die Erklärung der anthropomorphistischen Ausdrücke „Finger“ und „Hand Gottes“.

[2]) Synhedrin 95[b]: ר'אליעזר אומר ביד הכם שנאמר וירא ישראל את היד הגדולה היד שעתידה ליפרע מסנחריב.

gende und gewünschte Handhabe für eine geheime Anspielung auf die Ereignisse seiner Zeit. Denn wie einst in Egypten, so müssten auch in der zukünftigen messianischen Zeit der erlösenden „grossen Hand Gottes" gleiche vier Plagen vorausgehen. Dem nationalen Juden aber, und besonders unter dem frischen Eindruck der Herrschaft des grausam wüthenden Domitian, galten sämmtliche drei Flavier als drei Weltplagen, und zwar als Gottes Zorn, Grimm und Wuth, während die unruhevolle Regierung Nerva's in der That eine Zeit der Drangsal für alle war.

Von diesem Gesichtspunkte finden wir auch die Erklärung für den abweichenden Spruch Akiba's, der aus demselben Psalmvers fünf Plagen herausdeutete.[1]) Der unter Trajan und Hadrian für die Befreiung seines Volkes wirkende Lehrer musste zu demselben Zwecke ein grosses Gewicht auf die Zahl fünf legen. Hat dieser, wie wir glauben, mit der fünften Plage auf Hadrian hinspielen wollen, so hat er Nerva, der nur kurze Zeit allein und im Uebrigen auch mit Trajan zusammenregierte, mit diesem sich als eine Regierungszeit gedacht. Andererseits konnte Akiba mit der fünften Plage wohl auch Trajan gemeint haben; dann müsste aber dieser Spruch in der ersten Zeit Hadrians entstanden sein, als die Hoffnung auf den Wiederaufbau des Tempels durch denselben der später so schmerzlichen Enttäuschung noch nicht gewichen war.[2]) Damals glaubte man in der That, dass auf die fünfte Plage (Trajan) die Erlösung durch Hadrian wie in Egypten kommen werde.

Nach diesen Ergebnissen können wir über die Parteirichtung, Zeit und das Vaterland des Verfassers nicht länger im Zweifel sein.

Der Verfasser gehörte nicht nur der Partei der

---

[1]) S. die vorletzte Note.

[2]) S. Grätz, Gesch. d. J. Bd. 4 S. 140.

Schriftgelehrten zu Jabne an, sondern er stand sogar in einem innigen und persönlichen Verkehr mit ihnen. Ja wir müssen ihn geradezu als einen Schüler eines der hervorragendsten Lehrer jenes Kreises, des R. Elieser b. Hyrkanos ansehen, an dessen Geist und an dessen Lehren so viele Stellen in unserem Buche anklingen. Ferner erhalten auch die sonstigen Beweise für die Entstehungszeit unseres Buches zur Zeit des Nerva dadurch eine wesentliche Bekräftigung, dass der genannte Mischnalehrer ebenfalls um dieselbe Zeit gelebt hat und von den gleichen messianischen Erwartungen für diese Zeit erfüllt war. Schliesslich können wir nicht umhin als Land der Entstehung unseres Buches einzig und allein Palästina anzunehmen [1]), nämlich das Land, in welchem allein dem Verfasser die Möglichkeit eines so regen Verkehrs mit jenen Lehrern geboten war, um ihre Lehren so gründlich in sich aufzunehmen. Dem gegenüber kann selbst die Annahme eines griechischen Urtextes nicht als Hinderniss angesehen werden, da das Buch für die gesammte Judenheit der Diaspora bestimmt war, für welche die griechische Sprache zu jener Zeit als Universalsprache galt und weil man auch in Palästina sich damals des Griechischen bediente. [2])

---

[1]) Der Anfang des Buches (3, 1 nach der Vulg.): „Im dreissigsten Jahre der Zerstörung der Stadt war ich in Babylon, ich Salathiel, auch Esra genannt" kann nicht als Beweis gelten, dass der Verf. zu Rom — so Volkmar und Andere — gelebt hat. Obgleich Babel sonst in unserem Buche oft Rom bedeutet, so muss man doch hier bei der Zurückführung auf Esra zunächst an das wirkliche Babylon denken. Dagegen müssen die dreissig Jahre entschieden die Zeit nach Zerstörung des zweiten Tempels angeben wollen, weil der Anachronismus für Esra, obgleich der Verfasser denselben durch die Beifügung des Namens Salathiel offenbar zu mildern sucht, sonst nicht zu erklären wäre.

[2]) S. Volkmar p. 325. Langen, Judenth. in Palästina, p. 122. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte I, p. 10 ff.

DIE APOKALYPSE BARUCH.[1]

I.

Dieses Buch ist für uns wegen seiner Stellung zum vierten Buche Esra und durch die Vergleichung damit von besonderer Wichtigkeit. Die Aehnlichkeit zwischen denselben in Ausdruck, Gedankengang und auch in der Disposition ist so augenfällig, dass an einer Abhängigkeit des einen von dem anderen und an einer Benutzung des einen von beiden bei Abfassung des anderen nicht zu zweifeln ist. Dieses wurde bereits von Langen[2]) durch Aufzählung der gleichen Phrasen in diesen beiden Büchern unumstösslich dargethan. Wir fügen nur noch hinzu, dass die Disposition in sieben Visionen ebenfalls an Esra erinnert, und dass die in Esra IV von uns oben als eine Reminiscenz des R. Jochanan b. Sakkai und seiner fünf Schüler erkannte Eigenthümlichkeit auch in Baruch sich wiederfindet. Denn auch Pseudobaruch berichtet seine Offenbarungen fünf mit Namen aufgeführten Weisen (C. 5). Unter den Kritikern besteht

---

1) Von Ceriani in Monumenta sacra et profana Tom. I. fasc. 2 1866 in lateinischer Uebersetzung und daselbst V. 2 1871 auch syrisch herausgegeben. Darnach Fritzsche im Anfang zu Libri apocr. v. t. 1871 lat.

2) Langen: Commentatio quo apocalypsis Baruch a. s. p. c. illustr. Bonn 1867, p. 6 ff.

daher auch nur ein Streit darüber, welchem von beiden die Priorität zukomme, und welches von beiden als ein späteres Produkt und gewissermassen als Nachahmung anzusehen wäre. Mit der bei weitem überwiegenden Anzahl der Kritiker[1]) entscheiden wir uns für die Ursprünglichkeit Esra's IV und für die spätere Entstehung und Anlehnung Baruch's an Esra, und zwar aus Gründen, die sich aus unserer weiteren Abhandlung ergeben werden.

Es ist dieselbe Frage, welche Pseudoesra und Pseudobaruch bewegt, und dieselbe Klage wird von Beiden in gleicher Weise geführt. Wie in Esra, so erregt auch in Baruch der Anblick des leidenden Israels und des zerstörten Jerusalems den quälenden Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes und die Klage über das schwere Geschick seines Volkes. „Wir können nicht begreifen", so ruft auch Baruch, „wie du unser Schöpfer seiest. Als die Welt noch unbewohnt war, da sprachest du, einen Menschen zu bilden zum Herrn deiner Werke, damit wir erkennen, dass der Mensch nicht wegen der Welt, sondern die Welt wegen des Menschen geschaffen sei. Und nun sieh! Die Welt, die unsertwegen geschaffen wurde, bleibt, während wir, um derentwillen die Welt geschaffen wurde, dahinschwinden" (C. 14). „Wärest du (das gottlose Babylon[2]) glücklich und Sion noch in seinem Glanze, so wäre dies für uns ein grosser

---

[1]) Nur Schürer: Lehrb. der neut. Ztg. p. 542 ist für die Priorität Baruch's und für die Abfassung desselben bald nach der Zerstörung durch Titus. Gegen ihn sind Langen in der angef. Schrift, Wieseler: Stud. u. Krit. 1870 p. 288, Renan: Les évangiles p. 517, Hausrath: NTZG. IV p. 88 und Dillmann in der Real-Encyclopädie von Herzog, Plitt und Hauk, Artikel Pseudepigraphien des A. T. Der Hauptgrund Schürer's für die Posteriorität Esra's, dessen grössere künstlerische Reife, wird von Dillmann als ein Beweis des Gegentheils angesehen.

[2]) Unter Babylon versteht auch Baruch, wie Esra, Rom.

Schmerz, dass du Sion gleich sein solltest. Doch jetzt ist unser Schmerz grenzenlos und unser Seufzen ohne Mass, weil du glücklich und Sion trostlos ist. Wo ist der Richter darüber? Und wem sollten wir unsern Unfall klagen?" (C. 11.)

Wie in den Fragen und Klagen, so stimmen sie auch wesentlich in den Hoffnungen überein auf eine glänzende Zukunft Israels in der Zeit des Messias, dessen unmittelbar bevorstehende Ankunft sie beide in gleicher Weise erwarten und nur in verschiedenen Bildern und Visionen erfahren und prophezeien. Uns scheint daher auch weniger das Gleiche und Aehnliche in den beiden Büchern, als vielmehr die Verschiedenheit und die wesentliche Abweichung des Pseudobaruch von Pseudoesra besonders bemerkenswerth. Esra IV hat die Theodicee zum Hauptgegenstande. Damit verbindet er allerdings seine Verkündigung der demnächst zu erwartenden Ankunft des Messias; aber man merkt es dem Buche bei einer genauen Lectüre an, dass diese nicht den einzigen Zweck desselben bildet. Pseudoesra ist nicht nur ein eleganter Schriftsteller und ein Meister des Stils in seiner Weise, sondern er ist auch ein Denker und ein kenntnissreicher Mann. In der Adlervision zeigt er seine Bekanntschaft mit der Geschichte der römischen Kaiser, wie er uns auch sonst seine Belesenheit in den Schriften seines Volkes und seine Bekanntschaft mit den Lehren und Sprüchen der Weisen seines Volkes deutlich offenbart.[1]) Ihm war der scheinbare Widerspruch der Wirklichkeit in

---

[1]) Ueber den Vorwurf des Anachronismus, den man Esra IV macht, dass es Esra 30 Jahre nach Zerstörung der Stadt in Babylon auftreten lässt, siehe oben S. 71 Note 1. Zur Milderung des offenbar bewusst und aus Tendenz begangenen Anachronismus wird Esra daselbst auch Salathiel genannt. Der Vater Serubabels aber lebte wirklich um diese Zeit.

den traurigen Geschicken Israels mit seinem biblischen Glauben an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes eine selbstständige und tiefernste Frage, über die er mit Eifer nachgedacht und die er in seiner Weise auch erschöpfend behandelt hat. Diese nimmt daher auch einen verhältnissmässig breiten Raum in den Dialogen Esra's mit dem Engel Uriel ein, während die tröstenden Ansprachen an das Volk in Esra fast verschwindend sind. Freilich will auch Esra auf das Volk wirken und es zu seiner Pflicht zurückführen [1]); aber es ist doch nur eine sehr geringe Anzahl, für deren Zukunft er etwas hofft. Denn Uriel verkündet es ja wiederholt dem darob so sehr bestürzten Propheten, dass es nur Wenige seien, welche errettet werden, nur eine geringe Anzahl der dem Esra Aehnlichen, und dass die strenge Gerechtigkeit am Ende an dem Untergange der Frevler sogar ihre freudige Genugthuung habe. [2]) Die Errettung Israels und der wenigen Gerechten geschieht auch nicht durch Menschenhand, sondern nur durch Gott allein. Die Geretteten spielen dort überhaupt eine sehr passive Rolle, und selbst der Messias siegt nicht durch seine Macht, sondern durch ein Wunder. „Er wird sie ohne Mühe vertilgen durch die Plage, die dem Feuer glich.“ [3]) Er hat daher auch nur an die Wenigen, an die ihm Aehnlichen sein Wort gerichtet, an „die Weisen des Volkes“ und nicht, wie er ausdrücklich sagt, damit es von „Würdigen und Unwürdigen“ gelesen werde. [4]) Nur den Weisen seines Volkes wollte er zunächst seine Gedanken und Hoffnungen zum Troste überliefert haben, das was ihn selbst in ernsten Stunden des Brütens und

---

[1]) Vergl. Esra IV C. 14 V. 27 ff.

[2]) Das. C. 4 V. 36, das in der Vulgata fehlende Stück, C. 8 V. 1 ff. u. a. O.

[3]) C. 13 V. 8, vergl. ferner C. 6 V. 6 u. a. O.

[4]) C. 14 Ende.



Nachdenkens den Armen der Verzweiflung entrissen hatte. Nur bei diesen konnte er auf eine volle Empfänglichkeit und auf ein richtiges Verständniss für seine tiefere Betrachtung, für seine vornehme Ausdrucksweise und namentlich für die auf eine genauere Geschichtskenntniss gegründete Adlervision rechnen.

Darin zeigt sich uns aber der wesentliche Gegensatz, in welchem die Apokalypse Baruch zu dem vierten Buche Esra steht. Pseudobaruch ist ein Mann aus dem Volke und er will auf das Volk wirken, von dessen vereintem Handeln er mit den Sturz des verhassten Roms und die messianische Zeit erwartet. Für ihn ist die Frage der Theodicee von untergeordneter Bedeutung, nur ein Mittel zum Zweck, und von der er auch nur zur Bekräftigung seiner Verkündigung Gebrauch macht. Pseudobaruch ist kein Mann von vielem Wissen, und er ist selbst in den heiligen Schriften seines Volkes nicht genug belesen[1]); aber er ist mit den Traditionen und Sagen seines Volkes doch wohlvertraut, und er versteht einen volksthümlichen Ton anzuschlagen, der sehr zu Herzen dringt. Ebenso bedürfen seine Visionen zu ihrer Erklärung keine besonderen Vorkenntnisse; die Bilder sind schlicht, einfach, volksthümlich und ihre Erklärung ist leicht und verständlich. Das vierte Buch Esra hat er genau gelesen und von demselben alles das in seinem Buche aufgenommen, was seinem Zwecke dienlich schien, hie und da mit einer ostentativen Correctur, soweit es mit der Volksstimmung und mit der seitdem veränderten Meinung der herr-

---

[1]) Auf den historischen Schnitzer im Anfang, die 25 Jahre Jochonja's hat bereits Langen p. 2 aufmerksam gemacht. Seine Erklärung mildert den Irrthum, ohne ihn zu beseitigen. Ebenso ist die bald höhere, bald gleiche Stellung Baruch's gegen Jeremia unhistorisch. Dasselbe zeigt sich in den $9^1/_2$, anstatt 10, Stämmen, die er sich jenseits des Flusses denkt.

schenden Schulen im Widerspruche war. Denn auch mit diesen, den Hauptlehrern seiner Zeit, stand er in Verbindung, zum mindesten hat er ihre agadischen, volksthümlichen Vorträge mitangehört, wofür wir zahlreiche Beweise erbringen werden. Pseudobaruch unterscheidet sich im Ganzen auch dadurch von Pseudoesra, dass die Exhortationen in der Form von Monologen, Gebeten und Ansprachen an das Volk einen besonders breiten Raum einnehmen, womit er in einem langen Briefe auch noch die $9^1/_2$ Stämme jenseits des Flusses bedenkt.[1]) Ferner auch dadurch, dass seine verkündigten zukünftigen Freuden mehr sinnlicher Art sind, als die vielleicht dem gewöhnlichen Volke weniger zusagenden mehr spiritualistischen des Pseudoesra.

Darin stimmt Baruch mit Esra überein, dass die ausgleichende Gerechtigkeit Gottes sich in der Zukunft offenbaren werde. Wie dieser so kündet auch Baruch: „Siehe, Tage werden kommen und es werden geöffnet die Bücher, in welche die Sünden aller Sünder eingezeichnet sind, und ebenso die Schatzkammern, in denen die Gerechtigkeit aller Gerechten aufbewahrt ist (C. 24). Diese Zeit ist nicht mehr lange, sie kommt bald. „Sieh", das ist das Zeichen! Wenn Stumpfsinn die Bewohner der Erde erfasst, wenn sie in viele Nöthen und grosse Qualen gerathen, und wenn sie in ihren Nöthen sprechen: Gott hat die Erde vergessen; dann, wenn die Verzweiflung am höchsten, erscheint die Zeit (C. 25). Die Nöthen und Qualen werden hierauf beschrieben und in zwölf Theile eingetheilt, welche aufgezählt werden (C. 27). Diese werden auch weiter (C. 70) beschrieben, aber mit dem einschränkenden Zusatz, dass das heilige Land allein davon verschont bleiben wird (C. 71). Das Mass aber und die Berechnung jener Zeit sind zwei Theile,

[1]) S. C. 10, 11, 12, 21, 31, 32, 44—46, 48, 54, 77—86.

Wochen von sieben Wochen (C. 28). Diese schrecklichen Vorzeichen des Messias werden überall auf der ganzen Erde von allen empfunden werden; aber hierauf beginnt der Messias sich zu offenbaren. Behemot und Livjathan dienen den Erretteten zur Speise. Auch die Erde liefert einen zehntausendfachen Ertrag. Jeder Weinstock wird tausend Reben und jede Rebe tausend Trauben tragen, jede Traube wird tausend Beeren und jede Beere einen Kor Wein bringen.[1]) Dabei führt ein Hauch Gottes jeden Morgen Jedem den Duft köstlicher Früchte zu, und am Abend träufeln die Wolken den Thau der Gesundheit. Ausserdem steigt auch der Vorrath des Manna herab zu einem reichlichen Genusse (C. 29). Hierauf erfolgt die Zeit der Auferstehung Aller, die in der Hoffnung auf die Ankunft des Messias entschlafen sind. Und zu jener Zeit werden die Behältnisse der gerechten Seelen geöffnet. Hervorgehend aus denselben, erscheint die Anzahl der gerechten Seelen wie zu einem Geiste verbunden, und die ersteren werden sich freuen, und die letzteren werden nicht betrübt sein. Die Seelen der Gottlosen aber werden bei diesem Anblicke vor Schmerz vergehen, indem sie erkennen, dass die Zeit des Gerichts und des Verderbens für sie gekommen (C. 30).

Diese Schilderung der zukünftigen Zeiten stimmt im Allgemeinen wohl mit Esra IV überein, aber die Differenz im Einzelnen ist doch höchst bemerkenswerth. Die geöffneten Bücher werden auch in Esra IV verkündet. Ebenso ist kein wesentlicher Unterschied in den Vorzeichen des Messias. Hier ist nur die Ver-

[1]) Diese Stelle hat bereits bei Papias, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, in seinen Träumereien vom tausendjährigen Reiche Aufnahme gefunden (Irenaeus V, 33), was von Schürer, Langen, Renan und Dillman als Beweis für die jedenfalls frühere Abfassung der Apok. Bar. angeführt wird.

schonung des heiligen Landes von den Plagen bei Baruch im Gegensatz zu Esra sowie die Bestimmung des Masses und der Dauer der messianischen Vorzeichen *duae partes hebdomades septem hebdomadorum* hervorzuheben.[1]) Ebenso bildet die sinnliche Schilderung der zukünftigen Genüsse der Erretteten, welche bei Esra mehr geistiger Art sind[2]), eine nicht unwesentliche Differenz. Wohl wird auch in Esra gelegentlich des Leviathan und Behemot Erwähnung gethan: *et servasti ea, ut fiant in devorationem quibus vis et quando vis* (VI, 52); allein in seinen Schilderungen der Zukunft finden sie keine Stelle. Endlich ist aber auch noch als neu bei Baruch festzuhalten, dass nur diejenigen an der zukünftigen Welt der Auferstehung und des Messias theilnehmen, welche in der Hoffnung auf dieselben entschlafen sind.

Der mehr sinnliche Charakter in den Ankündigungen der Zukunft zeigt sich auch in der Auferstehungslehre Baruchs. Nach Esra tritt die Auferstehung erst nach dem Ende dieser Welt ein, nach dem Tode des Messias und aller Menschen auf Erden und nachdem die Welt zu ihrem früheren Stillschweigen zurückgekehrt ist. Nachher beginnt die neue Welt mit dem Tage des Gerichts und der Auferstehung der Todten. Die Seelen der Gerechten, hervortretend aus ihren Behältnissen, und die herumschweifenden Seelen der Gottlosen erscheinen vor Gott. Diese werden zur Strafe des Feuers verurtheilt und zum quälenden Anblick des Lohnes der Gerechten; den Gerechten aber leuchtet der Glanz Gottes. Ihr Angesicht wird leuchten wie die Sonne und glänzen wie der

---

[1]) S. C. 28.

[2]) Vergl. C. IV V. 28 ff. und das ganze ausgemerzte Stück in Esra IV.

Sterne Licht, das nie aufhört.[1]) Ihr höchster Lohn aber besteht darin, dass sie das Angesicht dessen sehen, dem sie im Leben gedient haben und von dem sie die Herrlichkeit empfangen (C. 7 V. 29 ff.). In jener neuen Welt der Seelen und Geister ist für Esra kein Raum für sinnliche Gestalten und grobsinnliche Genüsse. Nach Baruch hingegen geschieht die Auferstehung in der Gestalt, in welcher die Todten auf Erden gelebt haben, und mit ihren Körpern, damit sie von den Lebenden erkannt werden. Erst nachher tritt die Verwandlung ein. Während die Gottlosen zu schattenhaften Gestalten dahinschwinden, werden die Gerechten Engeln gleich (C. 51). Der Messias aber stirbt nicht, sondern sitzt auf dem Throne für ewig in Frieden, während die anderen Menschen nach einem Leben im Glücke und in Freuden wohl sterben werden, nur nicht vor der Zeit (C. 73).

Wie diese sinnlichen Darstellungen mehr für das Verständniss des gewöhnlichen Mannes berechnet sind, so sind auch die Bildervisionen in Baruch, in denen er das Nahen der göttlichen Gerechtigkeit kündet, volksthümlicher und leichter verständlich. Diese beginnen, nachdem Baruch in einer Ermahnung an das Volk die Bemerkung vorausgeschickt, dass Sion erst nach der zweiten Zerstörung wieder aufgebaut und für ewlg geschmückt wird (C. 32). In dem Bilde eines mächtigen Waldes, der weite Strecken bedeckt, erscheint dem Propheten zuerst die römische Herrschaft. Vom Schatten dieses Waldes wird die Wahrheit verdunkelt, und das Innere desselben ist die Zuflucht und der Sammelplatz für die wilden Thiere, für alle Schlechtigkeit und Bosheit in der Welt. Dieses Reich, welches als das vierte Weltreich der Vision

[1]) Eine Anspielung auf Daniel 12, 3.

Daniels bezeichnet wird, ist weit schlimmer als alle seine Vorgänger. Dem gegenüber erblickt er das messianische Reich Israels im Bilde eines Weinstocks, unter dem sanft und ruhig eine Quelle sprudelt, deren Wasser aber gegen den Wald hin fliesst. In der Nähe desselben verwandelt dieses sich in einen mächtigen Strom, der den Wald entwurzelt. Vom Walde ist nur noch eine Zeder übrig, der letzte Fürst und der von seinen bereits vernichteten Schaaren allein noch übrig gebliebene Führer, wie Gott dem Baruch dies näher erklärt (C. 40); auch diese wird niedergeworfen. Zu dieser wendet sich hierauf der Weinstock sprechend: Bist du nicht die Zeder, die von dem Walde der Bosheit übrig geblieben. Du bemächtigtest dich dessen, was nicht dein ist, ohne Erbarmen zu haben mit dem, was dein war; du wolltest die Herrschaft über die Fernen, und die sich dir nahten, hieltest du in den Netzen deiner Gottlosigkeit. Du überhobest dich stets als könntest du nicht entwurzelt werden. Nun ist deine Stunde gekommen. Nun gehe auch du, Zeder, und folge dem Walde, der vor dir dahingegangen. Werde zum Staube, gemengt mit dem Staube der früheren. Und lieget vereint in Nöthen und ruhet unter Qualen, bis deine letzte Zeit kommt, wo du zu grösseren Qualen wiederkehrst (36). Hierauf wird die Zeder vom Feuer ergriffen, während der Weinstock wächst und das ganze Feld im Umkreise voll von unverwelklichen Blumen prangt (37). Der seiner eigenen Gottlosigkeit und der Gottlosigkeit seines Heeres wegen gestrafte Führer wird vom Messias getödtet, während die Herrschaft des Messias sich ausbreitet in Ewigkeit bis ans Ende der verderblichen Welt und bis zur Erfüllung der vorher verkündeten Zeiten.[1])

[1]) C. 40 V. 3: *erit principatus ejus stans in saeculum, donec finiatur mundus corruptionis, et donec impleantur tempora praedicta.* Diese

Diese Vision Baruchs erinnert offenbar an die Adlervision Esra's. Den Adler Esra's vertritt hier der Wald und die letzten Schwingen die letzte Zeder, und wie der Löwe dort, so spricht hier der Weinstock. Allein an Einfachheit und Volksthümlichkeit wird die Vision Esra's von der des Baruch weit übertroffen, zumal das Bild des Weinstocks für Israel ein im alten Schriftthum wie bei den zeitgenössischen Lehrern oftgebrauchtes war.[1])

Ebenso dient die folgende Vision Baruch's von der aus dem Meere aufsteigenden Wolke, aus welcher 12 Wasser abwechselnd helles und dunkles Wasser herabströmen, zu einem leichten und lebhaften Ueberblick der Geschichte der Vorfahren.[2]) Das helle Wasser bedeutet die Herrschaft der Gerechten, das dunkle die der Gottlosen.

Die sechs dunkeln Wasser bedeuten: Adam, Egypten, die Verleitung Israels durch die Amorrhäer, Jerobeam und Isebel, Manasse, die Zerstörung Sions durch die Chaldäer; die sechs hellen hingegen: Abraham, Mose, David und Salomon, Ezechia, Josia, die Zeit des zweiten Tempels. Deren Laster und Tugenden, deren Strafe und Lohn erfahren eine lebendige Darstellung. Nach diesen zwölf Gewässern erscheint ein überaus dunkles Wasser mit Feuer gemengt. Das ist der Zwischenraum zwischen der Zeit des zweiten Tempels und der Ankunft des Messias, eine Zeit voll Schandthaten, der Kriege, der Herrschaft der Schlechten, des

---

Einschränkung der Herrschaft des Messias aber ohne eine bestimmte Zeitabgrenzung wie bei Esra C. 7 V. 28, ist im Widerspruche mit C. 73 V. 1: *et sederit in pace in aeternum super throno regni sui*, u. a. O.

[1]) Jesajas 5, 1 ff. Hosea 10, 1. ψ 80, 9. Vergl. Chullin 92[a]: ר׳אליעזר המודעי אומר גפן זה ירושלים.

[2]) Die Vision in C. 53. Die Erklärung derselben durch den Engel Ramiel in C. 55—74.

Unglücks und Erdbebens. Die Erde scheint ihre Bewohner verschlingen zu wollen. Nur das heilige Land allein beschützt seine Bewohner. Hierauf fährt der Messias wie ein Blitz in die Welt, um sie zu reinigen. Alle Völker der Erde, welche Israel bedrückt haben, fallen durch sein Schwert, während die anderen von ihm verschont werden. Mit einer nochmaligen glänzenden Schilderung eines paradiesischen Lebens auf Erden zur Zeit des Messias schliesst die Erklärung dieser Vision. Alle Leiden, Krankheiten, Mühen und Arbeiten haben ein Ende. Kein frühzeitiger Tod, und keine Geburtswehen mehr, und die Thiere leben einträchtig mit den Menschen. Reichliche Ernten ohne Anstrengung, schöne Häuser ohne Mühen. Kein Hass, kein Neid, keine Rache und keine Ungerechtigkeit auf Erden. Der Blitz (Messias) aber ist von zwölf Flüssen umgeben, welche aus dem Meere steigen, den vereinten zwölf Stämmen Israels.

Abgesehen von den formalen Differenzen gegen Esra IV haben wir aber von den bereits angedeuteten sachlichen noch folgende besonders hervorzuheben. Zunächst haben nach Esra IV die Heiden ausnahmslos keinen Antheil an der zukünftigen Welt [1]), während nach Baruch alle diejenigen, welche Israel nicht bedrückt haben, sich des Schutzes des Messias erfreuen. Ferner wird dem Messias bei Esra eine weniger aktive Rolle in dem Kampfe gegen die Heiden zugeschrieben als bei Baruch.[2]) Endlich hat Esra auch nicht die günstige Ausnahmestellung des heiligen Landes für die der Ankunft des Messias vorangehende Leidenszeit.

Die Hoffnung auf die Rückkehr der 10 Stämme

---

[1]) S. Esra Visio IV C. 13 V. 25 ff. Dagegen Baruch C. 72.

[2]) Vergl. Esra Visio III C. 7 V. 26 ff. und Visio VI das. mit Baruch C. 39 V. 7 ff., C. 70 V. 9, C. 72.

oder 9½ Stämme [1]) von jenseits des Flusses haben Esra und Baruch gemeinsam als Erfüllung der Prophezeiung Jesaja's 11, 12; allein bei Baruch scheint darauf ein besonderes Gewicht gelegt zu sein, als wenn diesen Stämmen auch eine besondere Mission vorbehalten wäre. Ein besonderes Schreiben, 9 Kapitel umfassend (78—86), ist diesen gewidmet, ein gleiches hat Baruch auch an die Juden in Babylon gerichtet.[2]) Jenes enthält einen Abriss der wesentlichen Gedanken des Buches.

„Eingedenk der früheren Liebe dessen, der uns geschaffen und der uns zwar züchtigte, aber niemals hasste", und wohl wissend, dass das Band gemeinsamer Abstammung alle zwölf Stämme verbindet, liegt es Baruch sehr am Herzen, auch diese seine Brüder wegen des vielen Unglücks, das sie getroffen, zu trösten und sie zu ermahnen, dass sie die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts anerkennen, das die Gefangenschaft über sie zu ihrem Wohle verhängte, damit sie ihrer Väter würdig werden. „Denn grösser als eure Leiden waren eure Sünden." Auch ihren nach ihrer Wegführung durch Salmanassar zurückgebliebenen Brüdern ging es wegen ihren Sünden schlecht, indem die Stadt und das Heiligthum durch Engel zerstört [3]),

---

[1]) Esra C. 13 hat hier das Richtige: 10 Stämme, während Baruch C. 77 und 78 9½ Stämme hat. Letzteres ist eine falsche Reminiscenz Jos. 22, 10. Vergl. oben S. 76 Note 1.

[2]) S. C. 77 V. 17 und C. 85 V. 7.

[3]) Vergl. C. 6—8. Von den vier Engeln, welche den Tempel mit Fackeln in Brand steckten, wird in Jalkut zu Jeremias 20, 7 annonym berichtet. An C. 10 V. 18: „*vos autem, sacerdotes, sumite claves sanctuarii et projicite in altitudinem coeli et date eas Domino, et dicite: custodi domum tuam tu*" erinnert ebenfalls eine Stelle Jalkut zu Jesaja 21. Nur wird das hier als Thatsache berichtet: שנו רבותינו כשחרב ב'המ מה עשו פרחי כהונה שבאותו דור נתקבצו כתות ומפתחות העזרה והמקדש בידם ואמרו לפני הק'ב'ה רבונו של עולם הואיל ולא זכינו לחיות גזברים לפניך הרי מפתחות שלך מסורות לך וזרקום כלפי מעלה.

und hierauf sammt den Einwohnern den Feinden überliefert wurden. Doch endlich wird der Höchste eilends die Zeit des Gerichts über die Heiden herbeiführen wie die Zeit des Glückes, der Wiedervereinigung Israels im heiligen Lande und der Auferstehung der Todten. Diese Prophezeiung des Guten werde eben so sicher in Erfüllung gehen, wie das Unglück, welches einst Mose wegen ihrer Sünden verkündet hatte, voll und ganz in Erfüllung gegangen ist. Was ist aber die gegenwärtige und vergängliche Welt gegenüber der grossen und dauernden Herrlichkeit der zukünftigen! Hier ist weder das Uebel ein volles Uebel, noch das Gute ein volles Gute. Nehmet euch daher weniger zu Herzen das vorübergehende Uebel der Gegenwart als das wirklich Gute, das euch dauernd bevorsteht. Der Tag der Bestrafung des Uebels, welches euch die Feinde zugefügt, ist nahe. Die Zeichen der Zeit sprechen dafür. Die Jugend der Welt ist vorüber [1]), die Kraft der Schöpfung erschöpft. Der Eimer ist nahe der Cisterne, das Schiff dem Hafen, die Reise ihrem Ziele und das Leben seinem Ende.

„Wir sehen die Menge der Heiden im Glücke, obgleich sie gottlos handeln", so fährt Pseudobaruch in seinem Briefe an die Stämme fort, „aber ihr Glück gleicht dem Dunste. Wir sehen sie in Reichthum, obgleich sie Unrecht thun, aber dessen Dauer ist die eines Tropfens. Wir sehen die Festigkeit ihrer Stärke, aber diese hat den Werth des Speichels. Wir betrachten den Glanz ihrer Grösse, obgleich sie die Gebote Gottes nicht beobachten; aber diese geht vorüber wie der Rauch .... Nehmet euch daher dies nicht zu

[1]) C. 85 V. 10: *„juventus enim saeculi praeteriit et vigor creaturae jam consumptus est.* Eine Wiederholung eines mit origineller Ausführung behandelten Satzes in Esra C. 5 V. 48. Beides erinnert an Jalkut zu Genesis 15, 12 tradirt im Namen des R. Eleasar b. Arach.

Herzen. Lasset uns abwarten. Alles geht in Erfüllung, was uns verheissen wurde. Halten wir uns nicht auf bei dem Anblicke der Freuden dieser Völker. Nehmet euch in Acht, dass ihr nicht ausgeschlossen seiet von dem Antheil an beiden Welten, hier Sklaven und dort gequält zu sein. Seid vielmehr eingedenk Sions, des Gesetzes, des heiligen Landes, eurer Brüder und eurer Väter, und vergesset nicht die Feste und Sabbate. Theilet diesen Brief und die Ueberlieferung des Gesetzes euren Kindern mit. Und flehet und betet geziemend und fleissig mit ganzer Seele, dass Gott sich euch wieder zuwende . . . ."

Dieser eindringliche Brief an die 10 Stämme und ein dem ähnlicher an die Juden in Babylon mit der nachdrücklichen Erinnerung an das Band gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Abstammung und der Ermahnung, Sions, des Gesetzes, des heiligen Landes, der Brüder und Väter eingedenk zu sein — scheint mehr als ein Ausdruck jener allgemeinen Hoffnung auf eine dereinstige Wiedervereinigung aller Stämme Israels zu sein. Hierin ist eine bestimmte Tendenz und dafür ein entsprechender, politischer Hintergrund zu suchen. Davon haben wir uns auch bei Feststellung der Entstehungszeit unseres Buches leiten zu lassen.

II.

Für die Entstehungszeit unseres Buches haben wir nach oben und nach unten *(a quo et ad quem)* zwei Grenzen, die absolut nicht überschritten werden können. C. 32 verkündet Baruch dem versammelten Volke, dass Jerusalem (nach der ersten Zerstörung durch Nebukadnezar) wiederum werde erbaut werden. „Aber dieser Bau werde nicht bleiben, sondern ebenfalls wieder zerstört werden. Und dann werde die Stadt eine Zeit lang wüste bleiben, bis sie schliesslich in Herrlichkeit

erneuert und auf ewig gekrönt werden wird.“ Darnach ist dieses Buch jedenfalls nach der Zerstörung durch Titus im Jahre 70 geschrieben worden. Die äusserste Grenze nach unten ist andererseits durch Papias gegeben, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte und der unser Buch bereits gekannt hat.[1]) Wir haben also die Entstehungszeit unseres Buches nur innerhalb dieses festbegrenzten Zeitraums zu suchen.

Nach oben wird für die Zeitbestimmung unseres Buches das Verhältniss desselben zu Esra IV zunächst den Ausschlag geben, da die Abfassung des letzteren in der Zeit Nerva's uns bereits feststeht. Ewald, Langen, Hilgenfeld, Wieseler, Renan, Hausrath und Dillmann stimmen durch Vergleichung der Anlage und des Stils in beiden Büchern und aus ästhetischen Gründen für die Priorität und Originalität Esra's während Schürer allein aus denselben Gründen für die Priorität Baruch's ist. Für uns sind es besonders zwei Gesichtspunkte, welche für die spätere Zeit der Abfassung Baruch's entscheidend sind, und zwar erstens die Stellung desselben zum Christenthume und zweitens die zu den tonangebenden Lehrern des Judenthums.

In Esra haben wir oben, ganz so wie bei dem von Esra bevorzugten Lehrer Elieser, noch so manche intime Verbindungen, namentlich mit dem ursprünglichen Judenchristenthume erkannt. Im Gegensatze zu diesen reflektirt aber Baruch eine fortgeschrittenere Zeit, in welcher wohl noch manche Fäden aus beiden Lagern ineinandergreifen, aber nur mehr als eine unwillkürliche Erinnerung des früheren Zusammenhangs und Verkehrs, als aus bewusster innerer Uebereinstimmung. Im innersten Wesen streben vielmehr Judenthum und Christenthum bereits mächtig und bewusst aus-

---

[1]) S. oben S. 78 Note 1.

einander. So klingen zwar in Gedanken und Redewendungen unseres Buches noch so manche Reminiscenzen der Offenb. Joh. und des Ev. Matth. hindurch [1]), als ein Zeichen des Vorhandenseins noch einiger Beziehungen zu den Judenchristen; allein im Wesen zeigt doch unser Buch bereits eine sehr starke Erweiterung der Kluft zwischen denselben, eine weit stärkere, als wir sie bei Esra wahrgenommen haben. Dies zeigt sich uns zunächst in der demonstrativen Modification der in Esra IV noch mehrfach betonten Anschauung von der Erbsünde, welche zugleich eine demonstrative Ablehnung dieser in der christlichen Kirche fundamental gewordenen Lehre sein sollte. Dieser Lehre von der Erbsünde Adams gegenüber betont vielmehr Pseudobaruch die persönliche Verantwortlichkeit jedes Einzelnen mit den Worten: Adam ist keine Ursache ausser für seine Seele allein; von uns aber ist jeder ein Adam für seine Seele.[2]) Eine andere Stelle scheint mir aber ganz besonders gegen die Judenchristen gerichtet zu sein. Diese verkündet nämlich die nahende Strafe denen, welche früher dem Gesetze unterworfen waren, nachher aber abwichen und sich mit dem Samen der vermischten Völker vermengten, und zwar im Gegensatze zu denen, welche sich dem Samen desjenigen Volkes angeschlossen, welches sich von den anderen

---

[1]) Die Stellen hat Langen das. p. 4ff. sämmtlich zusammengestellt.

[2]) C. 54 V. 19: *non est ergo Adam causa, nisi animae suae tantum, nos vero unusquisque fuit animae suae Adam.* Vergl. Renan p. 525. Dass Adams Sünde nur den vorzeitigen Tod, aber nicht auch die Vererbung der Sünde zur Folge habe, betont B. noch scharf das. V. 15: „*si enim Adam prior peccavit et attulit mortem super omnes immaturam; sed etiam illi qui ex eo nati sunt unusquisque praeparavit animae suae tormentum futurum, et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram*". Damit ist noch C. 7 V. 3, C. 23 V. 4 in Uebereinstimmung, wo ebenfalls nur der Tod als Folge Adams bezeichnet wird. S. dagegen Schürer p. 547. Vergl. auch Ep. an die Römer 5, 12—21.

abgesondert hat.[1]) Wie unter den Letzteren mit Sicherheit die Proselyten zu verstehen sind, so scheinen mir mit den Ersteren die Judenchristen gemeint zu sein. Darin spricht sich aber bereits jener entschiedene Gegensatz aus, welchem R. Gamliel aus dem Bewusstsein seiner Zeit heraus auch in den öffentlichen Gebeten einen scharfen Ausdruck gegeben.[2]) Unser Buch steht also nahe an jenem Wendepunkte, an welchem die dauernde Scheidung des Judenthums und Christenthums sich endgiltig vollziehen sollte. Dieser Wendepunkt trat aber erst nach der Zeit Nerva's und Esra's IV, und zwar unter Hadrian ein.[3])

Doch bevor wir das Verhältniss Baruch's zu den jüdischen Lehrern und ihren Lehren prüfen, scheint es noch angemessen, zuvor auch die Grenze nach unten genauer zu bestimmen. Später als in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts kann also unser Buch, wie bereits gesagt, nicht entstanden sein. Dann muss es aber auch nicht nur vor dem hadrianisch-barkochbaischen Kriege, sondern auch vor dem tragischen Ausgange des trajanischen Krieges gegen die Parther und noch vor dem Vertilgungskriege, den Lusius Quietus und Marcius Turbo gegen die aufständischen Juden in

---

[1]) C. 42, 45: *„illi qui antea subjecti fuerunt et postea recesserunt et se commiscuerunt semini populorum permistorum, horum tempus prius est, et alta cogito; et eorum qui antea nescierunt et postea noverunt vitam et commisti sunt semini populorum, quod se segregavit, horum tempus prius, alta cogito.“* Unter den „vermischten Völkern“ sind doch nicht die Heiden, sondern die Samaritaner zu verstehen. Diejenigen, die sich vom Gesetze, dem sie früher unterworfen waren, lossagten und nun sich mit den Samaritanern vereinigten, können nur die Judenchristen gewesen sein. Vergl. auch Tosefta Berachot C. 3 Ende, wo, ganz so wie hier, die מינים = Judenchristen den Gegensatz von גרים = Proselyten bilden.

[2]) Berachot 28ᵇ, s. auch jer. Taanit II, 2.

[3]) S. Joel, Blicke etc. I p. 15 ff., II p. 89 ff., ferner Renan, Les évangiles p. 517, Note 2.

den Euphratländern, Cyrene, Egypten und Cypern geführt haben, also vor dem sogenannten polemos schel Kitos (Ende 116)[1]) abgefasst worden sein. Dafür spricht zunächst der Umstand, dass für diese grossen und für die Juden so furchtbar blutigen Ereignisse sich in unserem Buche nicht die geringste Andeutung findet. Bei einem so jüdischnational denkenden Manne, wie der Verfasser unseres Buches unbedingt einer war, wäre es doch kaum denkbar, dass derselbe so schwerwiegende Ereignisse hätte mit Stillschweigen übergehen können, welche in der Erinnerung seiner Zeit unter allen Umständen noch überaus schmerzhaft und lebendig waren. Ferner erwähnt unser Buch ausdrücklich eines Briefes, welchen Baruch, ähnlich dem an die 10 Stämme, auch an die Juden zu Babylon gesandt habe.[2]) Dieses weist also jedenfalls auf die Zeit vor der beinahe völligen Vernichtung der Juden in Babylon durch Quietus. Dagegen hat ein anderes Ereigniss, welches im Verhältniss zu den genannten für unseren Verfasser jedenfalls von untergeordneter Bedeutung hätte sein müssen, in unserem Buche wohl eine Stelle gefunden. Es ist dies das grosse Erdbeben, welches Syrien am 13. December 115 heimsuchte, die Stadt Antiochia in einen Trümmerhaufen verwandelte und viele Menschenopfer forderte, wovon aber Palästina, schon nach dem Schweigen der jüdischen Quellen darüber zu urtheilen, sicherlich verschont geblieben war. Dieses Erdbebens während des trajanischen Kriegszuges gegen die Armenier und Parther wie der Verschonung des heiligen Landes thut Baruch in folgender Weise Erwähnung: *et erit, quicumque evaserit a bello, in terrae motu morietur, et qui evaserit a terrae motu in igne comburetur et qui evaseritab igne in fame deficiet..devorabit enim omnis*

[1]) Grätz, Gesch. Bd. 4 p. 125.

[2]) C. 77 V. 12 u. 17, C. 85 V. 6.

terra habitatores suos. terra autem sancta miserabitur super suos et proteget habitatores suos illo tempore.[1])

Unsere Apokalypse wird also nicht lange nach diesem Erdbeben entstanden sein, etwa im Jahre 116. Gegen Ende dieses Jahres brachen die furchtbaren Aufstände der Juden in Cyrene, Egypten, Cypern, Babylon und den Euphratländern aus, hinter dem Rücken des nun zum Rückzuge gezwungenen Kaisers. Von der erregten Stimmung und der leidenschaftlichen Erwartung des Messias, welche sich um diese Zeit sämmtlicher Juden „wie eine Raserei" bemächtigte, giebt auch unsere Apokalypse ein entsprechendes Bild. Damit hängen auch die langen Briefe an die 10 Stämme, deren Wohnsitz man sich jenseits des Flusses bei den Parthern dachte, und an die Juden zu Babylon zusammen. Von diesen erwartete Pseudobaruch eine besondere Mitwirkung bei dem Werke der Befreiung vom Römerjoche. Deshalb ermahnt er dieselben auch so eindringlich, eingedenk zu sein des Bandes gemeinsamer Abstammung und des gemeinsamen Glaubens mit ihren Brü-

---

[1]) C. 70 V. 8—C. 71 V. 1. Ebenso wird C. 17 V. 7 unter den Plagen, welche unmittelbar vor Ankunft des Messias über die Welt kommen, genannt: *terrae motus et terrores.* Renan p. 521 Note 2 bezieht das Ganze auf den tragischen Schluss, den der trajanische Kriegszug in Asien gefunden, und findet daher in unserer Stelle einen Beweis, dass Palästina im „polemos schel Kitos" verschont geblieben. Von dem für die Juden so schrecklichen Ausgang dieses Krieges weiss aber unser Buch noch nichts — vergl. S. 90 — und kann daher auch nicht wissen, dass Palästina davon verschont geblieben. Die Verschonung des heiligen Landes von den Verheerungen des Krieges bezieht sich also auf die ersten Kriege des Trajan in den Euphratländern gegen Parther und Armenier, welche im Frühjahr 114 begonnen hatten. Von diesen wurde Palästina sicherlich verschont. In der Hauptsache aber bezieht sich dieser Bericht auf das Erdbeben, welches vorher genannt wird. Schon der eigenthümliche Ausdruck: *terra autem sancta miserabitur super suos* weist auf eine Verschonung der Bewohner des heiligen Landes von einer Erdrevolution.

dern, Sion, das heilige Land, ihre Brüder und Väter nicht zu vergessen. In der Gewissheit, dass auch viele heidnische Völker, so die Parther, Armenier und noch viele andere Stämme in den Euphratländern Verbündete der Juden in dem bevorstehenden Kampfe des Messias gegen Rom sein werden, verkündet er auch allen Völkern, welche Israel nicht bedrücken, einen Antheil an der nahenden und rasch herbeieilenden Welt des messianischen Heils. Also findet auch dieser Fortschritt von Esra IV zu einer mehr humanen Anschauung in Baruch in den veränderten Verhältnissen seine volle, historische Begründung. Mit dieser Zeit-Annahme stimmt auch „das Mass und die Berechnung der Zeit“ überein, welche Baruch für die schlimmen Vorgänge vor Ankunft des Messias angiebt.[1])

---

[1]) C. 28: *mensura autem et supputatio temporis illius* (der vorhergeschilderten, schlimmen Zeit vor Ankunft des Messias) *erunt duae partes hebdomades septem hebdomadorum*. Diese sieben Wochen wollen sich sicherlich an die danielischen (Daniel C. 9, 25) anschliessen, welche dort bis zur Ankunft des Messias עד משיח נגיד reichen sollen. Wir halten daher Wieseler's Auffassung dieser Stelle in Baruch (theol. Studien und Kritiken 1870 p. 288) für die richtige, dass diese sieben Wochen nämlich Jahrwochen bedeuten und von der Zerstörung des Tempels bis zu der von Baruch erwarteten Ankunft des Messias zu zählen sind. 70+49 würde also auf das Jahr 119 hinweisen. Die zwei Wochentheile aber bedeuten die letzten der sieben Jahrwochen, welche für die eigentlichen Vorzeichen der Ankunft des Messias bestimmt sein sollen. Diese müssten demnach mit dem Jahre 105 beginnen. Deshalb braucht aber unsere Apokalypse nicht, wie Wieseler meint, um 105 schon entstanden zu sein. Im Gegentheil scheint Pseudobaruch nach seinen vielfach zutreffenden Schilderungen dieser Kriegszeit einen sehr grossen Theil dieser letzten zwei Wochentheile schon hinter sich zu haben. Diese letzten zwei Wochentheile haben für ihn bloss um 105 bereits begonnen. Das ist die Zeit des trajanischen Krieges mit den Daciern, welche bekanntlich von den Parthern unterstützt wurden. Dieser Krieg hat also ganz gewiss auch einen bedeutenden Rückschlag auf die Stimmung der Völker in Asien geübt. Erst am Schlusse dieser zwei letzten Wochentheile im Jahre 119 erwartet Baruch die Ankunft des Messias.

III.

In dieser Zeitbestimmung für die Abfassung unseres Buches werden wir auch bestärkt, wenn wir sein Verhältniss zu den Lehren und Sprüchen der tonangebenden Lehrer der Schule zu Jabne prüfen.

Bei der Anlehnung unseres Buches an Esra IV ist es selbstverständlich, dass die Lehren und Gedanken Elieser's, dieses von Esra so sehr bevorzugten Meisters, auch hier noch vielfach vertreten sein müssen. So theilt Baruch ebenso wie Esra mit Elieser die Erwartung der Wiederkehr der zehn Stämme. Dieselbe hat sogar bei Baruch eine viel schärfere Betonung und, wie es scheint, eine höhere und praktische Bedeutung. Diese Erwartung mochte übrigens auch Akiba, der spätere Gegner Eliesers, um diese Zeit noch getheilt haben. Diese Erwartung mochte derselbe viel-

---

Das Buch muss also vor 119 abgefasst worden sein. Eine Analogie für diese Berechnung bietet Jalkut zu Genesis § 76: ר'אליעזר בן עזריה אומר מכאן אתה למד שאין מושלן של ארבע מלכיות הללו אלא יום אחד מיומו של הק'ב'ה' א"ל ר'אלעזר בן ערך כדבריך . . . חוץ משתי ידות שעה. Diese Stelle ist allerdings einer nicht sehr zuverlässigen Quelle, den Pirke der. Elieser, entnommen, wo dieselbe aber nur im Manuskript und in der alten Ausgabe, nach einer gütigen Mittheilung des Herrn Halberstam, aber nicht in der gewöhnlichen Warschauer Ausgabe, offenbar durch Eingriff der Censur, zu finden ist. Nichtsdestoweniger scheint diese Stelle schon durch die Analogie Baruch's Anspruch auf eine gewisse Authentie zu haben. Die sieben Jahrwochen bedeuten übrigens auch in Baruch einen Gottestag. Vergl. C. 48 V. 13: *apud te autem horae sicut tempus et dies sicut generationes.* Nach Esra IV aeth. C. 6, 11 ist der Gottestag des Gerichts eine Jahrwoche. Von dem Gottestage glaubt aber Baruch ebenso wie der erwähnte Eleasar b. Arach, dass zwei Theile seiner Wende in Abrechnung zu bringen sind, zwei Theile der sieben Jahrwochen nach Baruch, für die Vorzeichen des Messias, zwei Theile einer Stunde nach El. für die Ankunft des Messias. Die gegenwärtige Fassung in P. der. El., welche nach Zunz's Berechnung (GDV. p. 277) auf das achte Jahrhundert weist, dürfte eine veränderte und der späteren Zeit tendenziös angepasste sein.

mehr erst nach dem sogenannten polemos schel Kitos, nach den Blutthaten des Quietus an den durch ihn beinahe vertilgten, aufrührerischen Juden in den Euphratländern und nach den geographischen und ethnischen Erfahrungen, welche Akiba auf seinen Reisen in entfernte Länder[1]) nach jenem Kriege gemacht hatte, als eitel aufgegeben haben.[2])

Als neue Anklänge an die Worte Elieser's könnte man allenfalls noch zwei Stellen in Baruch ansehen. Die Worte *neque quidquam habemus nunc praeter Fortem et legem ejus* erinnern an eine ähnliche Klage in dem Munde Elieser's.[3]) Ebenso erinnern die Worte: *si essent membra mea ora et capilli capitis mei voces neque ita possem reddere tibi laudem*, an die auch von Elieser beliebte hyperbolische Redeweise.[4])

Sonst sind es aber doch mehr R. Josua, dessen hohes Ansehen um diese Zeit des trajanischen Krieges bezeugt ist[5]), und R. Akiba, mit deren Lehren unser Buch die meiste Uebereinstimmung zeigt.

Mit Josua und zwar im Gegensatze zu Elieser und Esra IV stimmt Baruch in der wichtigen Lehre überein, dass alle Völker, welche an den Frevelthaten der Heiden gegen Israel nicht theilgenommen, einen Antheil am messianischen Reiche der Zukunft haben, oder wie Josua sich ausdrückt, dass auch die Gerechten unter den Heiden einen Antheil an der zukünftigen Welt haben.[6])

---

[1]) S. Grätz, Gesch. d. J. Bd. 4 p. 148.

[2]) Synhedrin 110^b.

[3]) Sota 49^b oben: על מי יש להשען על אבינו שבשמים.

[4]) Midrasch r. zum Hohenliede C. 1 Schlgw. לריח: ר'אליעזר אומר אם יהיו כל הימים . . . . . . Vergl. dagegen Akiba das.

[5]) S. Grätz das. p. 142 ff.

[6]) Ap. B. C. 72, 2: *et veniet tempus Messiae mei et advocabit omnes gentes et ex eis vivificabit et ex eis inferficiet* . . . ff. Vergl. damit Tosefta Synhedrin C. 13 die Worte Josuas: יש צדיקים באומות שיש להם חלק לע"הב. Die entgegengesetzte strenge Ansicht vertritt das. Elieser.

Ebenso dürfte die mit Esra im Widerspruch stehende Meinung Baruch's von der ewigen Dauer des messianischen Thrones auf einen solchen in den Kreisen der Schule zu Jabne und besonders Gamliel's herrschend gewordenen Glauben zurückzuführen sein.[1])

Am meisten aber zeigt sich doch der Einfluss der volksthümlichen Lehren Akiba's, dessen Mitwirkung auch bei dem Aufstande der Juden unter Trajan von Renan[2]) wohl mit Recht vermuthet wird, auf unser Buch. Wie Esra IV sich als ein Schüler Elieser's zeigt, so folgt Baruch mit besonderer Vorliebe den Inspirationen des für eine nationale Wiedergeburt Israels unter den Tannaïm am meisten schwärmenden und thätigen Akiba.

Bei dem Anblicke des Wohlergehens der Heiden und des Glückes von Babylon (Rom) erinnert sich Baruch an das zerstörte Jerusalem, und wird in seinem Innersten darüber tief betrübt.[3]) Allein er tröstet seine Zeitgenossen, indem er ihnen zuruft: „Erinnert euch, wie Moses einst, Himmel und Erde als Zeugen gegen euch anrufend, gesagt hat, dass ihr zerstreut werdet, wenn ihr das Gesetz verwerfet, dass ihr aber wieder eingesetzt werdet, wenn ihr es beobachtet .... Und nun hat euch das getroffen, was Moses vorhergesagt, da ihr das Gesetz verlassen habt. So aber sage ich euch, nachdem ihr gelitten habt, dass ihr

---

[1]) Baruch 73, 1: *et erit postquam humiliaverit quodcumque est in mundo, et sederit in pace in aeternum super throno regni sui.* S. dagegen Esra IV, 7, 28—29 und oben p. 64 u. 81. Damit stimmt auch das Gebet ולירושלים die 14. der aus der Schule Gamliel's hervorgegangenen 18 Benedictionen überein.

[2]) Les évangiles p. 515.

[3]) C. 11, 1. Die Klage Baruch's über das Glück Babylons und das Unglück Israels erinnert an die Klage der mit Akiba vereinten Weisen bei dem Anblicke Roms. Sifre zu Deuter. § 43. Editio Friedmann p. 81[a]. Vergl. darüber den belehrenden Aufschluss Darmstetters: Notes épigraphiques etc. in Revue des études Juives I, 41.

Alles, was euch von Gott bestimmt und aufbewahrt ist, erhalten werdet, wenn ihr euren Willen nach dem richtet, was euch gesagt wurde." [1]) In ähnlicher Weise tröstete aber auch Akiba seine trauernden Genossen bei dem Anblick des glänzenden Lebens der Hauptstadt Roms und der Verwüstung Jerusalems: Wie die Prophezeiung des Propheten Uria, des Unglücks über Jerusalem in Erfüllung gegangen, so wird auch die des Propheten Sacharja, dass Jerusalem wieder erstehen werde, sich erfüllen." [2])

Ebenso stimmt aber auch unser Buch in der Abweisung der angeborenen oder ererbten Sündhaftigkeit der Menschen mit R. Akiba, und zwar im Gegensatze zu R. Elieser und Esra IV überein.[3]) Die Meinung der Letzteren als in Uebereinstimmung mit dem Apostel Paulus haben wir bereits oben kennen gelernt. Denen gegenüber vertritt aber R. Akiba die absolute Freiheit des menschlichen Willens und dessen Fähigkeit, sich von der Sünde frei zu halten. Alles ist vorhergesehen, aber die Freiheit ist gegeben.[4]) Denn es ist ein Vorzug des Menschen, ein Zeichen der göttlichen Liebe, dass er im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde, ja ein Zeichen besonderer Liebe, dass ihm kundgethan wurde, im Ebenbilde Gottes geschaffen zu sein.[5]) Unter den „fünf, für welche es keine Verzeihung gebe", zählt Akiba auch den, der in einer reinen Umgebung sündigt.[6]) Nur müsse man sich vor Zorn und vor der

---

[1]) C. 84, 2 ff.

[2]) Sifre das., Makkoth Ende: שמחתי כשם שנתקיימו דברי אוריה לסוף עתידין דברי זכריה להתקיים.

[3]) S. oben p. 60 und p. 88 Note 2.

[4]) Aboth. 3, 15: הכל צפוי והרשות נתונה

[5]) Das. 3, 14: חביב אדם שנברא בצלם חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם s. Maimûni's Comment. z. St.

[6]) Aboth. der. Nath. C. 39 Anfang: והחוטא בדור זכאי. Vergl. Bacher, Grätz-Frankels Mtssch. 1883 p. 270 Note 1.

ersten, noch so leichten Sünde hüten. Denn „die Sünde gleicht im Anfange einem Faden des Spinngewebes, aber am Ende wird sie so stark wie ein Schiffstau“[1]) Akiba spottete auch deshalb über die Schwachen, welche dem Trieb der Sünde nicht widerstehen können.[2]) Ganz so wie Pseudobaruch einen jeden einzelnen Menschen als einen „Adam für die eigene Seele“ mit einem freien Willen und ohne Sündenerbschaft erklärt, so ist auch nach Akiba die Willensfreiheit des Menschen eine absolute. Aus diesem Grunde sagt er auch, dass der die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit betonende Elihu im Buche Hiob mit Bileam zu identificiren sei.[3]) Die Lehre von der gerechten und strengen Vergeltung des Guten wie des Bösen ist daher Akiba und Baruch ein in gleicher Weise feststehendes Axiom.

In den Leiden sieht daher Pseudobaruch ebenso wie Akiba, aber mit mehr Ausschliesslichkeit als dieser, die strafende Gerechtigkeit Gottes für begangene Sünden.[4]) Aber ganz so wie dieser blickt jener mit Geringschätzung auf die Freuden und mit einer gewissen Gleichgiltigkeit auf die Leiden dieser Welt. „Hier, so ruft Baruch, ist weder das Uebel ein volles Uebel,

---

[1]) Midrasch rabba zu Genesis 4, 7: א״ר עקיבא בתחלה דומה לחוט של עכביש ולבסוף נעשה כקלע הזו של ספינה.

[2]) Kidduschin 81[a]: ר׳עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עבירה.

[3]) S. Sota C. 5 Ende. Vergl. oben S. 10 Note 2. Vergl. damit auch Mechilta zu Exodus 14, 29: דרש ר׳פפוס הן האדם היה כאחד ממנו כאחד ממלאכי השרת אמר ר עקיבא דייך פפוס א״ל פפוס ומה אתה מקיים הן האדם היה כאחד ממנו אלא הק׳ב׳ה׳ נותן לפניו שני דרכים אחד של מות ואחר של חיים ובחר לו דרך המות. Vergl. meine Abhandlung über Onkelos in Weiss-Friedmann's Beth-Talmud II, 337.

[4]) C. 13, 3=10 mit dem Schlusssatze: *tum ergo castigati sunt ut veniam invenirent.* Akiba findet in dem Leiden häufig auch ein Zucht- und Erziehungsmittel (Sifre zu Deuter. § 32 Ende), oder auch sonst ein nothwendiges Mittel zu einem guten Zwecke. Vergl. weiter S. 129 ff. Von dieser höheren Auffassung findet sich aber in unserem Buche keine Spur.

noch das Gute ein volles Gute.“ [1]) „Wenn ihr aushaltet und in der Furcht Gottes verbleibet, so werden sich für euch die Zeiten in gute verwandeln und ihr werdet die Tröstung Zions sehen. Was jetzt ist, ist nichts; was aber in Zukunft ist, ist sehr gross. Wer jetzt jagt, jagt dem Eitlen nach, und wer jetzt im Glücke ist, wird bald dahinsinken und erniedrigt werden.“ [2]) Warum sollten wir daher trauern über diejenigen, welche sterben, und weinen über diejenigen, die in die Unterwelt fahren? Mögen die Klagen aufbewahrt werden für den Anfang jener zukünftigen Qual und die Thränen gespart bis zur Ankunft des Ausganges jener Zeit! . . Und was die Gerechten jetzt thun sollen? Ergötzet euch an den Leiden, die ihr jetzt erduldet .... Richtet euren Sinn auf das, was euch bestimmt ist und bereitet euren Sinn vor auf den Lohn, der für euch zurückgelegt ist.“ [3]) Ganz in derselben Weise freut sich Akiba über die Leiden seines Lehrers, R. Elieser, indem er daraus die beruhigende Gewissheit schöpft, dass derselbe seine etwaigen Sünden damit hier abgebüsst und daher auf ein ungetrübtes Heil der zukünftigen Welt rechnen darf.[4]) Ja, Akiba erblickt eine besondere hohe Gnade Gottes darin, dass den Gerechten für die wenigen Sünden, die sie begehen, die Strafe hier durch Leiden zu Theil wird, um ihnen ihren vollen Lohn in der zukünftigen Welt zu geben, während die Frevler für ihre wenigen guten Werke den Lohn in dem vergänglichen Glücke dieser

---

[1]) C. 83, 9.

[2]) C. 44, 7 ff.

[3]) C. 52, 2—7.

[4]) Synh. 101 a: כשחלה ר׳אליעזר נכנסו תלמידיו לבקרו . . . התחילו הם בוכין ור׳ עקיבא משחק אמרו לו למה אתה משחק אמר להם לכך אני משחק כל זמן שאני רואה רבי שאין יינו מחמיץ ואין פשתנו לוקה ואין שמנו מבאיש ואין דובשנו מדביש אמרתי שמא ח״ו קיבל רבי עולמו ועכשיו שאני רואה רבי בצער אני שמח.

Welt empfangen und von dem zukünftigen Heil ausgeschlossen werden.[1])

Ferner macht Pseudobaruch ebenso wie Akiba die Auferstehung der Todten von dem Glauben daran abhängig. So heisst es in Baruch: „Und es wird nachher geschehen, wenn sich die Zeit der Ankunft des Messias erfüllen wird, und dieser in Ehren zurückkehrt, dann werden alle, welche in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, wieder erstehen".[2]) Ebenso wird dem Manasse zum Vorwurfe gemacht, dass er an keine Zukunft glaubte.[3]) Damit übereinstimmend zählt auch Akiba unter denjenigen, welche keinen Antheil an der zukünftigen Welt haben, den, der die Auferstehung leugnet.[4])

Schliesslich finden wir auch die Hoffnung Baruch's auf das Ende der Leiden und auf die Erlösung der Juden durch den Messias in der Zeit Trajans, des fünften der Kaiser seit Vespasian, welche sämmtlich vom Standpunkte der unzufriedenen Asiaten als eine Gottesplage nicht blos für die Juden, sondern für Alle angesehen wurden. Denn gleichwie wir oben in den Worten Elieser's, in den vier Plagen: Zorn, Wuth,

---

1) Beresch. r. C. 33 Anf. mit Bezug auf ψ 36, 7: צדקתך כהררי אל ומשפטיך תהום רבה ר' עקיבא אומר אילו ואילו מדקדק עמהם עד תהום רבה, מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעולם הזה כדי להשפיע להם שלוה וליתן להם שכר טוב לעולם הבא; משפיע שלוה לרשעים ונותן להם שכר מצוות קלות שעשו בעולם הזה כדי להפרע להם לעתיד לבא.

2) C. 30, 1: *„et erit post haec, cum implebitur tempus adventus Messiae et redibit in gloria, tum omnes qui dormierunt in spe ejus, resurgent.*

3) C. 65, 1: *et cogitabat tempore suo quasi ac futurum non esset.*

4) Synh. 90ᵃ: ואלו שאין להם חלק לעה"ב האומר אין תחית המתים מן התורה. Dass diese Worte aus der Mischna des R. Akiba entnommen sind, beweist der Zusatz . . . . ר' עקיבא אומר אף הקורא. Vergl. oben S. 79. Die Worte: „*in spe ejus*" sind allerdings zunächst auf den Messias zu beziehen; aber mit diesem dachte sich Pseudobaruch die Auferstehung der Todten zeitlich verbunden.

Grimm und Noth, welche nach der Fügung Gottes die zehn Plagen Egyptens vervierfachten, eine Anspielung auf die vier Kaiser seit dem jüdischen Kriege und auf die erwartete Erlösung in der Zeit der allgemeinen Noth unter Nerva gesehen haben; so finden wir in den Worten Akiba's, der zu den genannten Plagen Elieser's noch eine fünfte, die Aussendung böser Engel, hinzufügt, eine Anspielung auf den fünften römischen Kaiser seit jener Zeit, auf Trajan und auf dessen böse Engel Quietus und Turbo.[1]) Diese grausam vereitelte Hoffnung hat freilich R. Akiba nicht abgehalten, später zur Zeit des Bar-kochba und von dem grossen Aufstande der Juden unter Hadrian nochmals den Anbruch der messianischen Zeit vergeblich zu erwarten.

So stimmt denn aber auch Alles in der Apokalypse des Baruch zusammen für die Entstehung in der letzten Zeit des Trajan, als hinter dem Rücken desselben bei seinem Kriege gegen die Parther die gewaltigen Aufstände der Juden in Cyrene, Egypten, Cypern und den Euphratländern voll messianischer Erwartungen begonnen haben.

In dieser leidenschaftlich erregten Zeit ist die Apo-

---

[1]) Vergl. oben S. 69 ff.. S. Mechilta Ex. 14, 31: ר' עקיבא אומר מנין שכל מכה ומכה שהביא הקב"ה על המצרים במצרים היתה של חמש מכות שנאמר ישלח בם חרון אפו עברה וזעם וצרה משלחת מ"ר חרון אפו אחת עברה שתים וזעם שלש וצרה ארבע משלחת מ"ר חמש. Diese letztere, die fünfte Gemeinplage bei R. Akiba, fehlt bei R. Elieser oben p: 69 Note 1, weil in der Zeit seines Spruches, in der des Kaisers Nerva, des vierten seit der Zerstörung Jerusalems, diese fünfte Plage noch nicht vorhanden war. Ausserdem passt aber die Aussendung böser Engel für diese Zeit Akiba's auf das Heer und die Feldherren der fünften Gemeinplage, des Trajan weit besser. Nach dem Fehlschlagen des Aufstandes unter Trajan konnte übrigens Akiba diese Deutung auch noch auf Hadrian anwenden, wenn er sich Nerva und Trajan als eine Einheit dachte S. oben S. 70.

kalypse des Baruch eine Stimme des Rufers zum Streite. Alle Zeichen der Ankunft des Messias und der Befreiung Israels vom Joche der Römer sind für ihn gekommen. Die Zeit der Bestrafung der Gottlosen und der Belohnung der Frommen, die Zeit der ausgleichenden Gerechtigkeit Gottes ist nahe. Diese in lebhaften Bildern zu schildern und für dieselbe die Masse des Volkes zu begeistern ist die Aufgabe, die er sich gestellt. Für die grosse Masse ist auch sein volksthümlicher Ton, die sinnliche Schilderung der Genüsse und Freuden der Zukunft und die Einfachheit seiner Bildervisionen berechnet. Und darum seine vielfachen und eindringlichen Ermahnungen an das Volk, in dessen Mitte er sich befindet, sowie die Briefe an die Stämme „jenseits des Flusses" und an die Juden in Babylon, eingedenk zu sein der gemeinsamen Abstammung, des gemeinsamen Gesetzes und der Verheissungen einer gemeinsamen grossen Zukunft. Dieser gegenüber sei das Glück der Heiden und das Leiden der Frommen in der Gegenwart gering zu achten, da ihr Ende gekommen. In der freundlichen Regung auch für die Heiden, welche zahlreich mit den Juden vereinigt sich an dem Aufstande gegen Rom betheiligt haben, verkündet Pseudobaruch auch diesen einen Antheil am messianischen Heile der Zukunft. Und weil er sich an Viele wendet, ist auch die von Langen bewiesene[1]) griechische Ursprache unseres Buches als die für einen weiten Kreis in jener Zeit angemessenste zu erachten. Die Theodicee, hier nichts anderes als eine Anweisung auf die messianische Zukunft, ist auch nicht der Zweck unseres Buches, sondern nur ein Mittel, den Sinn des Volkes auf diese Zukunft zu richten und es zu der Herbeiführung derselben aufzumuntern.

---

[1]) S. Langen, commentatio etc. p. 8 ff.



In dem Verhältniss der von uns behandelten drei Erzeugnisse der jüdischen Apokalypse erkennen wir bei der des Baruch einen wesentlichen Umschwung in der Stimmung der grossen Masse des Landvolkes gegen die Schriftgelehrten, welcher zur Zeit des aus diesem Kreise hervorgegangenen und zum höchsten Ansehen der Schriftgelehrsamkeit gelangten R. Akiba eingetreten ist. In assumptio Mosis findet der demokratisch-zelotische Hass des Amhaarez gegen die Schriftgelehrten seinen scharfen Ausdruck. Ebenso klingt andererseits durch das vierte Buch Esra die stolze Verachtung der Schriftgelehrten gegen die grosse Masse des Volkes noch deutlich durch. Denn nach Pseudoesra ist diese von dem zukünftigen Heile ausgeschlossen. So sehr auch Esra's Herz sich dabei betrübt, so steht bei ihm doch die Lehre des Engels fest, dass nur sehr Wenige errettet werden, und zwar nur Esra und die ihm Aehnlichen.[1]) Pseudoesra hat auch seine Apokalypse nicht für Alle, nicht für die Würdigen und Unwürdigen, sondern nur für die Weisen des Volkes geschrieben.[2]) Dagegen wendet sich Pseudobaruch an alle Genossen seines leidenden Volkes, die ja nur deshalb hier gezüchtigt werden, damit sie Vergebung für ihre Sünden finden, um am Heile der Zukunft theilhaben zu können: *„castigati sunt, ut veniam invenirent"*. Wenn ihr aushaltet und verbleibet in der Furcht Gottes und nicht vergesset sein Gesetz, so werden sich für euch die Zeiten in gute verwandeln, und ihr werdet die Tröstung Zions sehen, so ruft Pseudobaruch seinem Volke zu[3]), ganz im Geiste des volksthümlichen Schrift-

---

[1]) Esra IV 4, 36; 8, 1 ff.; 14, 9.

[2]) Das. 12, 38 und 14, 46.

[3]) Baruch 44, 7: *„si enim sustinueritis et permanseritis in timore ejus neque obliti fueritis legem ejus, mutabuntur super nos tempora in bona et spectabitis consolationem Sion"*. Vergl. das. V. 1.

gelehrten, R. Akiba, der ganz Israel einen Antheil an der zukünftigen Welt zusprach.[1]) Das gemeinsame Leiden, der gemeinsame Hass gegen die römischen Unterdrüker, die gleiche Hoffnung und die vereinte Vorbereitung einer berechnungslosen Leidenschaft hat die Gegensätze überwunden und die Herzen einander näher gebracht. Ein Zeichen dafür ist Pseudobaruch, der ein Mann aus dem Volke ist und auch durch seine mangelhafte Vertrautheit mit den heiligen Schriften[2]) seine Eigenschaft als Am-haarez dokumentirt, der aber zugleich mit Verehrung von den Weisen und Schriftgelehrten spricht.[3])

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass unser Buch die Unterscheidung zwischen dem geschriebenen und nicht geschriebenen mündlichen Gesetz, wie bei Esra, nicht hat. Auch darin weist also dasselbe auf den Einfluss R. Akiba's hin, der durch seine Deutungen der Halacha aus der Schrift diesen Unterschied beseitigen wollte.[4])

---

[1]) Synhedrin 90[a]: כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. Dass diese Mischna R. Akiba angehört, ist bereits oben p. 99 Note 3 nachgewiesen worden. In der einen Stelle (C. 18, 1), der demüthigen Klage Baruch's, dass nur Wenige dem Moses nachgeahmt haben: „*et pauci sunt qui imitati sunt eum*", kann eine Aehnlichkeit mit der Lehre Pseudoesra's von der Errettung nur Weniger mit Langen p. 7 wohl kaum gefunden werden.

[2]) C. 1, 1: Der Anachronismus in Bezug auf den König Jachonja, ferner die Verwechselung der 10 Stämme im Reiche Israels mit den $9^1/_2$ Stämmen diesseits des Jordan. S. oben S. 76 Note 1 u. S. 84 Note 1.

[3]) An vielen Orten und besonders C. 46, 4: „*veruntamen non deficiet Israël sapiens, neque filius legis generi Jacob.* Die Bezeichnung *filius legis* = בן תורה später ganz allgemein gebraucht, ist für die Zeit der Mischna sonst nicht bezeugt.

[4]) S. oben S. 40 Note 1.

DAS BUCH TOBI.[1]

I.

An die Bücher, welche in der Leidenszeit der Juden nach der Zerstörung des zweiten Tempels die Frage der Theodicee hauptsächlich oder nebensächlich zum Gegenstande haben, schliesst sich auch das Buch Tobi an. In Form und Lehre wesentlich verschieden und ganz anderer Art, hat es doch mit jenen den Zweck

[1]) Das Buch Tobi ist durch drei griechische Texte vertreten, aus denen die anderen Uebersetzungen geflossen sind. Der kanonische Text der Septuaginta, gewöhnlich mit A bezeichnet, ist vollständig; der Text cod. Sinait., von Reusch Bonn 1870 edirt, ist hin und wieder defekt und wird B genannt; der Text C, von Fritzsche im Anhang zu seinem exegetischen Handbuch z. d. A. über Tobi edirt, hat nur einige Fragmente. Fritzsche, Reusch und Nöldeke geben Text A den Vorzug der Priorität, ersterer nennt C einen überarbeiteten Text von A, während Grätz C diesen Vorzug geben möchte und denselben mindestens als ganz unabhängig von A erachtet. Ein chaldäischer Text, von Neubauer in „The book of Tobit a Chaldee text from a unique ms. . . . Oxford 1878“ herausgegeben, wird zwar von diesem als einer der echtesten Repräsentanten der Urgestalt des Buches angesehen, allein dies wird von Grätz in seiner Monatsschrift Jg. 1878 S. 147 ff. und Nöldeke im Bericht der Berliner Akademie vom 20. Jan. 1879 S. 45 ff. mit entscheidenden Gründen widerlegt. Ueber den Namen Tobi in Text A Τωβιτ, Text C Τωβειθ s. Fritzsche in seinem kurzgefassten exegetischen Handbuch z. d. Ap. über das Buch Tobi Leipzig 1853.

gemein, die leidenden Volks- und Glaubensgenossen zu trösten, aufzurichten und in ihnen den Glauben an eine waltende, göttliche Gerechtigkeit zu befestigen, und zwar will es diesen Zweck durch ein schönes Vorbild und eine neue Lehre erreichen.

Die Form ist in Tobi nicht die apokalyptische, die sich an Daniel anschliesst, sondern die erzählende, die sich theilweise Hiob zum Muster genommen hat. Hieronymus hatte das richtige Gefühl, wenn er in seiner lateinischen Uebersetzung [1]), offenbar aus Eigenem, einen Vergleich des Tobi mit Hiob eingefügt. Denn in Wirklichkeit erinnert gar Vieles in unserem Buche an Hiob, und zwar nicht blos die Handlung, sondern auch die Personen. Wie Hiob, so haben der ältere Tobi und Sara, die Tochter Raguels, unschuldig zu leiden und obendrein von ihrer Umgebung noch Schmähungen und Verdächtigungen zu ertragen.

Ebenso tragen aber auch beide ihr Geschick mit Geduld und Ergebung, ohne gegen Gott zu murren. Mit psychologischer Feinheit macht der Verfasser hier nur einen Unterschied zwischen dem gereiften Manne Tobi und dem unglücklichen jungen Mädchen. Während nämlich dieses einen Moment der Verzweiflung nahe ist und sich selbt tödten möchte [2]) und nur durch den Gedanken an seinen Vater und im Gebete wieder die Kraft zum geduldigen Ausharren findet, wird Tobi

---

[1]) Vulgata C. 2 V. 12 ff. Im griechischen Text findet sich diese Stelle nicht.

[1]) 3, 10: ἐλυπήθη σφόδρα ὥστε ἀπάγξασθαι. Hieronymus hat dies, offenbar in der Absicht, die sonst tugendhafte Sara von dem sündhaften Gedanken an Selbstmord frei zu machen, geändert. Er lässt sie dafür in ihrer Betrübniss drei Tage und drei Nächte fasten. Aber wie die Grösse der Verzweiflung, so scheint auch die Tugend der sich wieder findenden Sara gerade nach dem Texte schärfer gezeichnet zu sein.

in seiner Tugend und in seinem frommen Gleichmuth keinen Augenblick erschüttert. Darin steht Tobi sogar entschieden höher als Hiob, als dieser im heftigen Schmerze und durch den Tadel seiner Freunde gereizt, sich schliesslich doch zu unziemlich leidenschaftlichen Aeusserungen hinreissen lässt. An das Buch Hiob erinnert aber auch Anna, das Weib des Tobi, eine viel edlere Gestalt zwar als das Weib Hiob's, das aber doch in gleicher Weise dem leidenden Gatten nicht die volle Nachsicht zu Theil werden lässt.

Aber bei dieser Aehnlichkeit welcher Unterschied zwischen den beiden Büchern! Das Leiden Hiob's ist für ihn ohne Causalnexus mit seinem tugendhaften Leben. Es ist ihm von aussen und ohne sein Zuthun gekommen, während Tobi wohl weiss, dass er sein Leiden, die Erblindung und die Armuth, sich selbst durch seine Frömmigkeit, durch seine pflichttreue Bestattung der Todten zugezogen hat. Dass er trotzdem keinen Augenblick zweifelt und sein Thun bereut, dass er vielmehr den unerschütterten Glauben seiner frommen Seele in einer Fülle edler Lehren an seinen Sohn äussert, erhöhet unser Interesse für dieses Muster wahrer Frömmigkeit. Für Hiob's Leiden wird in der einleitenden Erzählung dieses Buches eine göttliche Prüfung als Grund angegeben; einer solchen Prüfung konnte aber der fromme Tobi selbst in den Augen des Satans nicht bedürfen. Wer wie Tobi mit eigener Lebensgefahr dem strengen Verbote eines Königs zum Trotz und unbekümmert um den Spott seiner Nachbarn und Freunde den todbringenden Weg der Pflicht wandelt, bekundet damit unzweifelhaft, dass ihm die Tugend höher als alle irdischen Güter und als das Leben stehe. Seinen felsenfesten Glauben an die unerforschliche Weisheit und Gerechtigkeit Gottes, das was erst die Gottheit in erhabener Rede aus dem Sturme dem Hiob offenbaren

musste, das spricht Tobi in seinem schweren Leiden in einem schlichten und innigen Gebete selbst klar und deutlich aus (C. 3 V. 1—7). Die Lehre Hiob's bildet also die Voraussetzung und gleichsam den Hintergrund zum Buche Tobi.[1]) Die Handlung desselben bezweckt auch in der That eine ganz andere Lehre und hat eine neue von Hiob wie von allen früheren Schriften, welche die Theodicee hauptsächlich oder nur nebenbei zum Gegenstande haben, wesentlich verschiedene didaktische Tendenz. Die Erkenntniss derselben dürfte uns aber auch ein neues Licht über die Entstehungszeit unseres Buches verbreiten.

II.

Dass das Buch Tobi eine Tendenzschrift ist, darüber ist man heute einig. Selbst diejenigen, welche an dem historischen Charakter desselben festhalten, geben zu, dass „die Ereignisse, welche dieses Buch erzählt, nicht um ihrer geschichtlichen, sondern um ihrer didaktischen Bedeutsamkeit willen aufgezeichnet wurden".[2]) Dagegen gehen die Meinungen über die Tendenz und die eigentliche Lehre unseres Buches noch immer auseinander. Tobi enthält eben eine zu grosse Fülle von Lehren und gar viele Züge von einem schönen didaktischen Werthe. Die unbeugsame Gottesfurcht des älteren Tobi, die durch den Abfall der Brüder im Zehnstämmereiche, wie in der assyrischen Gefangenschaft sich nicht beirren lässt, seine musterhafte Wohlthätigkeit gegen die Armen,

---

[1]) Nur Text C und die ihm folgenden lateinischen Versionen bemerken gelegentlich, dass das Leiden Tobi's eine Prüfung gewesen wäre. Nach C. 12, 13 sagt Raphael zu Tobi: καὶ ἦλθεν ἐπί σε πειρασμός. In Text A findet sich aber davon keine Spur.

[2]) Reusch: Das Buch Tobias etc. Freiburg i. Br. 1857. Einl. III.

sein frommer Eifer in der Bestattung der Leichen und seine hohe Redlichkeit in der drückendsten Armuth — das sind Tugenden, von denen jede einzelne werth wäre, einem Buche als didaktischer Zweck zu dienen. Dazu kommen noch die anmuthigen Schilderungen des schönen Familienlebens im Hause des Tobi wie in dem des Raguel, ferner die weisen Ermahnungen, mit denen Tobi sich von seinem Sohne verabschiedet, und schliesslich die Lehren, welche der Engel Raphael über die Ehe ertheilt, dass sie von Ewigkeit von Gott bestimmt werde, sowie über die Wirkung des Gebets und der guten Werke. Je nachdem man das Eine oder das Andere betonte, hat man daher auch den didaktischen Zweck des Buches verschieden angenommen. So hat der Midrasch das Almosengeben und das Vertheilen von Zehnten als Lehre der Geschichte Tobi's angesehen.[1]) Nach Ewald[2]) enthalte das Büchlein „eine gewaltige Aufforderung, den wahren Gott auch mitten unter und vor Heiden zu preisen". Er beruft sich auf „die Hauptstelle 13, 3. 5 ff. vergl. mit 1, 4—8; 5, 14". Eine bedeutsame Charakteristik Tobi's und seiner Umgebung ist darin gewiss zu sehen; aber um den Kern und die Grundlehre unseres ganzen Buches zu bilden, sind sie in der Handlung selbst ein zu nebensächliches Moment.

---

[1]) Die handschriftliche Midrasch-Sammlung, in welcher Neubauer den von ihm edirten chaldäischen Text des Tobi entdeckt hat, hat als Einleitung zu der Gechichte des Tobi einen Hinweis auf den hohen Werth des Zehntgebens, S. 3 in der ed. Neubauer, und als Schluss das. S. 16: הא למדנו כמה גדול כח הצדקות והמעשרות על שעשה טובי צדקות והפריש מעשרותיו כראוי מה שלם לו הק'כ'ה. Die in Midrasch-Thanchuma Absch. האזינו an das Buch Tobi anklingende Erzählung, auch von Neubauer abgedruckt, hat zur Einleitung: יצרנהו כאישון עינו הק'ב'ה' und zum Schlusse: וזהו שהק"בה נוצר נוצר לבחוניו כאדם הנוצר אישון עינו הבוטחים בו.

[2]) Geschichte des Volkes Israel 3, 2. 233.

Auch Grätz[1]) meint, dass die geschichtliche Einkleidung darauf zielt, gewissen Tugenden das Wort zu reden und vor gewissen Vergehungen zu warnen. Nach ihm wird auf dreierlei Gewicht gelegt, 1. auf Mildthätigkeit und Almosenspenden an Bedürftige, 2. auf das Heirathen innerhalb der Familie und 3. auf Bestattung von Leichnamen. Am meisten aber, meint Grätz, werde das Dritte betont, der Eifer, Leichname zu begraben, und zwar solcher, welche von den Königen hingerichtet worden waren, und deren Bestattung ausdrücklich verpönt gewesen sei. Dieser Punkt bilde die Peripetie des ganzen Buches. Dieser Punkt ist aber für Grätz zugleich massgebend und bestimmend für die Feststellung der Entstehungszeit unseres Buches, indem er darin das Merkmal einer Zeit findet, in welcher die Bestattung der Leichname solcher, welche von Tyrannen hingerichtet wurden, mit Lebensgefahr verbunden war. Dieses weise nun auf die Zeit Hadrian's hin, von dem eine sagenhafte Relation allerdings eine Grausamkeit gegen die Erschlagenen zu Bethar berichtet.[2]) Dieser Sage, welche übrigens nicht von einem direkten Verbote Hadrians berichtet, hätte Grätz kein so grosses Gewicht beigelegt, wenn er für dieselbe nicht in einem Berichte R. Jehuda I, welcher mit den Zeitgenossen jenes Krieges noch im Verkehr gestanden, eine festere Stütze zu finden geglaubt hätte. Dieser sagt nämlich: Die Worte "הטוב והמטיב„ = „der gütig ist und Güte erweist" habe man auf Verordnung der Weisen zu Jabne als vierte Eulogie dem Tischgebete angefügt. Diese Relation Jehuda's bringt nun Grätz

---

[1]) Grätz, das B. Tobias oder Tobit etc. Monatssch. Jg. 1878, 450 ff.

[2]) Jer. Taanit. C. 4 p. 69ª: כרם גדול היה לאדריינוס הרשע שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל כמין טבריא לציפורי והקיפו גדר מהרוגי ביתר מלא קומה ופשוט ידים ולא גזר עליהם שיקברו עד שעמד מלך אחר וגזר עליהם שיקברו.

in Verbindung mit einer anderen des R. Mathna[1]), nach welcher jene Eulogie “הטוב והמטיב„ an dem Tage festgesetzt wurde, an welchem die Erschlagenen zu Bethar zu Grabe gebracht wurden. Ein genaueres Eingehen in die Quellen muss uns aber überzeugen, dass der Bericht Jehuda's absolut nichts mit der hadrianischen Zeit zu thun hat und zu den Worten Mathna's nicht die geringste Beziehung hat.

Mit Bezug auf diese Eulogie “הטוב והמטיב„ ist nämlich zweierlei festzuhalten, dass dieselbe erstens zu Jabne und ganz entschieden vor der hadrianischen Zeit im Tischgebete eingeführt wurde. Aus den Verhandlungen darüber ist uns noch anderweitig die Nachricht erhalten, dass Ismael diese Eulogie sogar auf die Worte der Schrift stützte und daher ihre Einführung als biblisch geboten erachtete, worin seine Genossen allerdings anderer Meinung waren.[2]) Für die Verordnung selbst, jene Eulogie dem Tischgebete einzufügen, stimmten aber diese mit ihm. Dies und nichts Anderes berichtet Jehuda mit den Worten: “הטוב והמטיב ביבנה תקנוה„.[3])

Auf Grund dieser Synedrialbestimmung entstand aber über denselben Gegenstand ein neuer und zweiter Streit zwischen den jabnesischen Gelehrten, der, wie es scheint, lange Zeit unentschieden blieb, und zwar darüber, ob diese Eulogie im Tischgebete auch von

---

[1]) Bob. Taanit. 31^{a}: אמר רב מתנה אותו יום שנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה. Diese Lesart ist offenbar falsch, und zwar von vielem Anderen abgesehen, schon aus dem Grunde, weil das Synhedrium zu Jabne lange vor dem Untergange Bethars aufgehört hatte. Die richtige Lesart hat Jerus. Taanit. das. Anstatt מתנה heisst es dort חונא und die Relation selbst: משניתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב הטוב שלא נסרחו והמטיב שניתנו לקבורה.

[2]) Mechilta Absch. בא par. 16; Jerus. Berachot C. 7 S. 11^{a}. Vergl. auch bab. Berach. S. 48^{b} ff.

[3]) J. u. b. Ber. das.

Trauernden gesprochen werden soll.[1]) Auch darüber sind uns noch zwei im Einzelnen nicht genau mit einander stimmende Berichte erhalten.[2]) Dieser letztere Streit wurde aber später als eine Folge des ersteren angesehen, indem man annahm, dass jene Eulogie nach Ansicht derjenigen, welche dieselbe im Tischgebete für biblisch geboten erachteten, auch im Trauerhause beibehalten werden müsste, während dieselbe als blosse rabbinische Verordnung (דרבנן) im Trauerhause wohl wegfallen könnte.[3]) Dieser letztere Streit betreffend jene Eulogie im Trauerhause blieb also noch lange nach der bereits zu Jabne definitiv erfolgten Einführung derselben im allgemeinen Tischgebete unentschieden, bis die allgemeine Freude über die schliesslich erfolgte Bestattung der vielen Erschlagenen zu Bethar und, wie noch hinzugefügt wird, das Wunder, dass deren Leichname nicht in

---

[1]) Das Bedenken dagegen lag offenbar in der älteren Bestimmung, dass die Eulogie הטוב והמטיב ursprünglich nur als Dankspruch bei Eintritt freudiger Ereignisse bestimmt wurde. S. Berach. 54[a]: ע״ל בשורות טובות אומר ברוך הטוב והמטיב ע״ל בשורות רעות אומר ברוך דיין האמת.

[2]) Der eine in Traktat Semachot Ende: המברך בבית האבל אינו אומר ברכה רביעית דברי ר׳ יוסי הגלילי ר׳ עקיבא אומר הטוב והמטיב וחכמים אומרים דיין האמת; der andere Berachot 46[b]: מה הם אומרים בבית האבל ברוך הטוב והמטיב ר׳ עקיבא אומר ברוך דיין האמת ... Den sonstigen Ansichten Akiba's, die wir weiter behandeln werden, wäre die Lesart in Semachot entsprechender als die letztere.

[3]) S. Berachot das.: תדע דהטוב והמטיב לאו דאורייתא שהרי עוקרין אותה בבית האבל כדתניא מה הם אומרים בבית האבל וג׳. Vergl. auch das. 48[b]: הטוב והמטיב ביבנה תקנוה דאמר רב מתנה אותו יום שניתנו וג׳. Unsere Talmudausgaben haben hier nach תקנוה die falsche Lesart כנגד הרוגי ביתר, die in den Handschriften fehlt. S. Rabbinowicz, Dikduke sopherim z. St. Auch die letztere Stelle hat keinen anderen Gedankengang als das erstere Citat. Sie will aus den Worten Mathna's auch nur beweisen, dass jene Eulogie bis zur Niederlage von Bethar bei den Trauernden ungebräuchlich war. Dies gilt ja aber zugleich als Beweis, dass die Eulogie überhaupt nicht als biblisch geboten, sondern nur als Verordnung des Synedriums zu Jabne anzusehen sei.

Fäulniss übergegangen waren, in diesem besonderen Falle die Eulogie "הטוב והמטיב" auch für die Trauernden als entschieden angemessen erachten liess. Mitten in der Trauer fühlten sie sich über die endlich erfüllte Pflicht der Pietät gegen die Verstorbenen so glücklich, dass man auch für dieselben jene Eulogie, welche ursprünglich nur für den Eintritt freudiger Ereignisse bestimmt war, für zulässig erachtete. Nach dieser Thatsache war aber auch jener zweite Streit entschieden. Es war damit das Beispiel für die Behauptung jener Eulogie auch im Trauerhause für die Zukunft gegeben. Nach der richtigen Lesart in Jerusch. besagen die Worte Mathna's oder Huna's auch nichts Anderes, als dass der bis dahin unentschiedene und schwankende Gebrauch jener Eulogie bei Trauernden von der Zeit an, wo die Erschlagenen zu Bethar bestattet wurden, sich endgiltig befestigt habe.[1]) Zur Erklärung dieser Thatsache ist aber jene unglaubliche Erzählung von einer zwecklosen und bestialischen Grausamkeit gegen die im Kriege Gefallenen durchaus nicht nöthig. Wenn in jener Erzählung ein historischer Kern enthalten sein sollte, so könnte es nur das Eine sein, dass Hadrian oder sein Feldherr die Bestattung der Getödteten nicht angeordnet habe.[2]) Eine solche Unterlassung der Pietät gegen die getödteten Feinde hat bei dem römischen Charakter nichts Unwahrscheinliches. Sonst war ja aber die Gegend, wo die Kriegsfurie so lange gewüthet hatte, verwüstet und menschenleer, und die überlebenden Juden, welche nicht in die Sklaverei geführt wurden, waren sicherlich nach allen Seiten geflohen. Von diesen war also Keiner da, um die vielen Leichen rechtzeitig

---

[1]) נקבעה und nicht wie babl. תקנו, welches ebenso falsch wie das hinzugefügte ביבנה für diese Zeit historisch unmöglich ist.

[2]) S. oben S. 109 Note 2. Es heisst auch nur ולא גזר עליהם שיקברו und nicht וגזר עליהם שלא יקברו.

bergen zu können. Erst auf Aufforderung des neuen römischen Prokurators [1]) mochten wohl die überlebenden Juden herbeigeeilt sein, um die Todten zu begraben. Zur Erklärung des Berichtes von Mathna (Huna) genügt aber das unbedingt historische Factum von der grossen Niederlage der Juden und von der Anzahl der Erschlagenen von Bethar, die so gross war, dass die Bestattung der Leichen bei der geringen Anzahl der Ueberlebenden eine lange Zeit erforderte. [2]) Ganz natürlich, dass die Leichen erst spät zu Grabe gebracht wurden. Deshalb die grosse Freude bei Beendigung der grossen und schweren Arbeit. „Palästina war ein Leichenfeld und eine starrende Wüste. Durch die verödeten Landschaften und die zertrümmerten Städte schweiften Hyänen und Schakale.“ [3])

Soviel steht fest, dass die Relation Jehuda's sich auf die ursprüngliche Einführung jener Eulogie im Tischgebete bezieht, also auf einen Vorgang, der lange vor dem jüdischen Aufstande unter Hadrian stattgefunden. Zu diesem wie zu der Bestattung der Erschlagenen bei Bethar hat dieselbe nicht die geringste Beziehung. Damit fällt aber auch die wichtigste Stütze für Grätz's Behauptung weg, dass das Buch Tobi nach der Niederwerfung Bethars und etwa in der Zeit des Antonius Pius entstanden wäre. Dieser Stütze beraubt, wird sie vollends dem triftigen Einwande Renan's gegenüber unhaltbar, dass nach dem Falle Bethars die freundliche Aufnahme eines jüdischen Buches in christlichen Kreisen geradezu undenkbar sei. Nach dem Kriege

---

[1]) Dieser könnte mit מלך אחר gemeint sein.

[2]) Es zeugt von dem feinen Takte Raschi's, dass er in seinem Commentar nicht auf jene wunderliche Sage, sondern auf die mehr historische Darstellung in Gittin 57[a] verweist. S. Raschi Taanit 31[a] Schlgw. הרוגי ביתר.

[3]) Gregorovius, der Kaiser Hadrian. Stuttgart 1884 S. 203.

des Bar-Kosiba ist das Band zwischen Juden und Christen völlig zerrissen. Judenthum und Christenthum sind von dieser Zeit an offene Feinde, und über der Kluft, die sie trennt, sind alle Brücken, die bis dahin bestanden, abgebrochen.[1])

Ebenso wenig richtig ist aber auch die Auffassung Fritzsche's [2]), der den Zweck unseres Buches in folgender Weise zusammenfasst: „Der Zweck war in geschichtlicher Form zu veranschaulichen, wie wahre, werkthätige Frömmigkeit beschaffen sein, wie sie sich auch inmitten grosser Verdorbenheit und in schwerem Unglück und mitten unter Heiden bewähren müsse und wie sie doch endlich unter der wunderbaren Leitung des Herrn anerkannt und belohnt wurde. Des Gerechten Gebet vermag viel." Gewiss ist das Buch nach allen diesen Seiten sehr lehrreich; aber schon die Vielheit der angegebenen didaktischen Zwecke lässt uns die nothwendige Einheit eines Grundgedankens, der das Ganze organisch verbindet und durchdringt, vermissen.

Viel annehmbarer erscheint uns die Auffassung Reusche's [3]), der die Lehre Tobi's in dem Satze findet: „Denen, die Gott lieben, gereichen alle Dinge zum Besten" und dass Gott immer das Böse zum Heile für seine Verehrer zu lenken weiss. Aber auch diese Auffassung leidet an einem Mangel, dass nämlich die aufgestellte Lehre sich nicht voll und ganz mit der Oekonomie der Handlung im Buche Tobi deckt. Nach dieser Lehre wird das Böse in seiner Natur noch immer als solches

---

[1]) Renan, L'eglise chrétienne 1879 S. 557: *Après les déchirements qui accompagnèrent la guerre de Bar-Coziba, cela n'eut plus lieu. Le judaïsme et le christianisme sont désormais deux ennemis; rien ne passe d'un côté à l'autre du fossé qui les sépare* ff.

[2]) Fritzsche das. S. 16.

[3]) Reusch das. Einleitung S. IV.

anerkannt, indem sie denen, die Gott, lieben, nur den Vorzug zuspricht, dass Gott ihnen das Böse zum Heile lenkt, so dass es ihnen schliesslich noch zum Guten dient, während ein genaueres Eingehen in alle Theile der Erzählung unseres Buches uns zeigt, dass das Böse seiner Natur und seiner eigentlichen Bestimmung nach überhaupt nur scheinbar ein Uebel, in Wirklichkeit aber selbst ein Gutes sei, insofern es als ein nothwendiges natürliches Mittel zur Erlangung des Guten dient und uns unbewusst zu dem uns bestimmten Heile führen soll. Jener paulinische Satz [1]) entspricht genau der Lehre eines jüdischen Zeitgenossen des Paulus aus dem Kreise der ersten Lehrer der Mischna, Nahum aus Gimso [2]), während die Lehre Tobi's einer fortgeschritteneren Lehre eines Schülers des Letzteren, und zwar des R. Akiba folgt. Diese Lehre lautet: „Alles, was Gott thut, thut er zum Guten“ [3]). Auf diese Lehre weist die ganze Verwickelung und Entwickelung der Handlung im Buche Tobi hin, die wir nun mit diesem Gesichtspunkte zu erörtern haben.

III.

Fern von einander wohnen die zwei Familien, deren Geschichte unser Buch erzählt. Zu Ninive in der Hauptstadt Assyriens wohnt Tobi; Ekbatana in Medien ist der Wohnsitz Raguels. Der erstere hatte einen Sohn Namens Tobias, der letztere eine Tochter Namens Sara. Diese aber waren „von Ewigkeit her“ für einander zur Ehe bestimmt, wie der Engel Raphael dies

---

[1]) Epistel an die Römer 8, 28: οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν.

[2]) Sein Spruch lautete bei jedem Unglück, das ihm widerfuhr, גם זו לטובה, auch dieses wird zum Guten, b. Taanit 21[a].

[3]) Berachot 60[b] chaldäisch und hebräisch: כל דעביד רחמנא לטב עביד und כל מה שעושה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה.

später ausdrücklich dem Jüngling Tobias verkündet.[1]) Ausserdem entsprach aber diese Ehe einer biblischen Vorschrift, da Tobi und Raguel mit einander verwandt waren und Sara das einzige Kind und der einzige Erbe Raguels war.[2])

---

[1]) VI 18: μὴ φοβοῦ, οτι σοὶ αὕτη ἡτοιμασμένη ἦν ἀπὸ τοῦ αἰῶνος.

[2]) VI 12: ὅτι σοι ἐπιβάλλει ἡ κληρονομία αὐτῆς καὶ σὺ μόνος εἶ ἐκ τοῦ γένους αὐτῆς. Vergl. das. V. 13: διότι ἐπίσταμαι Ῥαγουὴλ ὅτι οὐ μὴ δῷ αὐτὴν ἀνδρὶ ἑτέρῳ κατὰ τὸν νόμον Μωυσῆ ἢ ὀφειλήσει θάνατον, ὅτι τὴν κληρονομίαν σοὶ καθήκει λαβεῖν ἢ πάντα ἄνθρωπον. Die seltsame Redeweise ὀφειλήσει θάνατον weist, wie Grätz das. p. 443 richtig bemerkt, auf die neuhebräische Phrase חייב מיתה. Das Gesetz Mose, welches hier erwähnt wird, ist Num. 36, 8. Für spätere Zeit hielt man aber dieses Gesetz nicht für verbindlich. S. Baba bathra p. 120[a] und 121[a]. Diese dem Wortsinne der Schrift widersprechende Anschauung dürfte mit der grossen Revolution der Ansichten über „Familienreinheit", welche ihren Anfang mit Herodes genommen, zusammenhängen. Vergl. meine Abhandlung „Ueber עיסה" in Grätz's Monatsschrift Jg. 1881, 162 ff. Die Amoräer suchten für die Unverbindlichkeit dieser aus dem Leben des Volkes geschwundenen biblischen Vorschrift nach Gründen aus der Schrift selbst. Darüber sind zwei Ansichten erhalten. Die eine von Samuel, Baba b. 120[a], dass jene mosaische Bestimmung von vornherein, selbst bei den Töchtern Zelafchads nicht als Gesetz, sondern als guter Rath empfohlen wurde. Dem gegenüber steht die Ansicht in Sifra zu Levit. 22, 3 — die versuchte Harmonisirung von Samuel und Sifra, Baba b. das. kann von wissenschaftlichem Standpunkte nicht ernst genommen werden — und Rab das. 121[a], wonach jene Bestimmung nur für das Geschlecht der Wüstenwanderung ertheilt worden sei und daher für die spätere Zeit ausser Kraft treten sollte. Für Samuel im Talmud hat Jalkut Num. Ende die richtige Lesart Rab. Jedenfalls hat man in Familien mit einem fortgeführten alten Stammbaum auch in späterer Zeit noch es für überhaupt verdienstlich gehalten, aus der eigenen Familie und Verwandtschaft zu heirathen. In manchen Kreisen Palästinas hielt man es sogar für sträflich, anders zu handeln. Vergl. jer. Kidduschin C. IV p. 66[a]: קנס קנסו חכמים כדי שיהא אדם דבק בשבטו ובמשפחתו, vergl. dagegen bab. Kidd. 76[b]. Jener strengeren Ansicht, welche in den palästinensischen Kreisen herrschte, entspricht auch das Buch Tobi.

Tobi und Raguel kannten einander aus früheren Zeiten, wussten aber zur Zeit, wo unsere Erzählung beginnt, nichts von einander.[1]) Nach menschlicher Voraussicht wäre also an ein Zusammentreffen und an eine Verbindung der beiden jungen Leute kaum zu denken gewesen. Ihre Wohnsitze waren fern von einander, und durch die Zerrüttung, welche unter der Regierung Sanherib's eingetreten, wurden die Wege unsicher und jeder Verkehr zwischen den beiden Ländern, Assyrien und Medien, unterbrochen.[2]) Es mussten also ganz ungewöhnliche Umstände eintreten, um das von der Vorsehung bestimmte Ziel in natürlicher Weise herbeizuführen. Wie dies geschehen, bildet die Handlung unseres Buches. Die beiden Familen müssen vorerst durch ein Thal von Thränen geführt werden, um zu der ihnen bestimmten Quelle des Heils zu gelangen. Auf diesem schweren Gange zeigt sich aber der volle Werth der tugendhaften Menschen, welche dieser besonderen göttlichen Fürsorge gewürdigt werden.

Tobi gehörte zu denen, welche von dem Könige Enemessar aus dem Lande Israel in die assyrische Gefangenschaft geführt wurden. Doch fand er bei diesem Könige Gunst und er wurde sein Einkäufer. Damals reiste er auch in Geschäften nach Rages in Medien, wo er einem Freunde Namens Gabael zehn Talente Silbers zur Aufbewahrung einhändigte. Tobi war aber nicht bloss ein reicher Mann, sondern, wie sein Name sagt, auch ein guter und frommer Mann. Er gab die vorgeschriebenen Zehnten[3]) und viel Almosen an seine

---

[1]) Tobi 7, 3 ff.

[2]) Tobi 1, 15.

[3]) T. 1, 7. Eine in den Texten wie in den Uebersetzungen zumeist verstümmelte und missverstandene Stelle. Von den Erklärern wurde sie allgemein falsch aufgefasst. Den richtigen Text bietet nur A., während B. und C. nur Verschlimmbesserungen desselben sind.



dürftigen Glaubensgenossen. Diese sind aber nicht so fromm und so treu dem Gesetze wie Tobi. In der früheren Heimath dienten sie den Kälbern und dem Baal und hier in der Verbannung assen sie von dem Brode der Heiden.[1]) Dafür wurden sie aber auch hart gestraft. Viele von ihnen wurden erschlagen, ohne dass man die Leichname bestattete. Diesem Liebesdienst unterzog sich nun Tobi. Als aber Sanherib von der Niederlage seines Heeres vor Jerusalem zurückkehrte,

---

Der Text A. lautet: τὴν δεκάτην ἐδίδουν τοῖς υἱοῖς Λευὶ τοῖς θεραπεύουσιν εἰς Ἱερουσαλήμ, καὶ τὴν δευτέραν δεκάτην ἀπεπρατιζόμην, καὶ ἐπορευόμην καὶ ἐδαπάνων αὐτὰ ἐν Ἱηροσολύμοις καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν, καὶ τὴν τρίτην ἐδίδουν οἷς καθήκει, καθὼς ἐνετείλατο Δεββώρα κ. τ. λ. Was den zweiten Zehnten (מעשר שני) betrifft, so wurde derselbe allerdings nicht alle Jahre abgesondert, sondern bloss im ersten, zweiten, vierten und fünften Jahre der Jahrwoche; im dritten und sechsten Jahre wurde anstatt dessen ein Armenzehnt (מעשר עני) gegeben. Von einer alljährlichen Absonderung jenes Zehnten spricht unser Text auch nicht, sondern nur, dass man denselben alljährlich in Jerusalem verzehrte: ἐδαπάνων αὐτὰ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν. Dieses konnte aber auch mit einem Ueberrest eines solchen Zehnten vom vorherigen Jahre geschehen. Andererseits wurde aber thatsächlich auch im dritten und sechsten Jahre von gewissen Früchten der zweite Zehnt abgesondert. S. Maimonides Hilchoth maaser scheni C. 1 hal. 2. So wäre auch Joseph. Alterth. 4, 8, 22 zu verstehen, wenn er sagt, dass die ersten beiden Zehnten alljährlich zu entrichten seien. Alle Bedenken der Commentatoren gegen diesen Punkt sind somit grundlos. Damit erklärt sich aber auch, warum der Armenzehnt des dritten Jahres der dritte Zehnt „τὴν τρίτην" genannt wird. In Rücksicht der eben erwähnten Bestimmung hat man ja im dritten Jahre, wenn auch nicht von allen Früchten, so doch thatsächlich drei Zehnten entrichtet. Auch damit stimmt nun Josephus das. genau überein, wenn er sagt: ταῖς δὲ δεκάταις δυσὶν, ἃς ἔτους ἑκάστου προςεῖπον τελεῖν . . . . τρίτην πρὸς αὐταῖς κατὰ το ἔτος τρίτον συμφέρειν εἰς διανέμησιν τῶν σπανιζόντων, γυναιξί τε χήραις καὶ παισὶν ὀρφανοῖς. So hat also auch hier Text A. das Richtige, während B. und C., denen Grätz mit Unrecht einen Vorzug zusprechen will, nur Verschlimmbesserungen von A., und zwar offenbar aus Unkenntniss dieser später nicht allgemein bekannten Bestimmung, enthalten.

[1]) Tobi 1, 10. Vergl. Grätz S. 448.

liess er viele Juden in seinem Zorne tödten, und verbot bei Todesstrafe die Bestattung von deren Leichen.[1]) Tobi aber achtete nicht das Verbot des Königs und die drohende Todesstrafe und begrub heimlich die Erschlagenen. Da einer von den Einwohnern dies dem Könige meldete, so musste Tobi fliehen, und sein ganzes Vermögen wurde ihm geraubt, so dass ihm ausser dem nackten Leben, seinem Weibe Anna und seinem Sohne Tobias nichts übrig blieb. Nach dem Tode Sanherib's und durch die Verwendung Achiachar's, eines Brudersohnes des Tobi, der bei Esarhaddon, dem Sohne Sanherib's, zu hoher Stellung gelangte, kam Tobi wieder nach Ninive. Aber auch jetzt hielt er fest an seiner früheren Tugend, er theilte sein Brod mit den Armen und bestattete nach wie vor die Leichen der Erschlagenen. An einem Wochenfeste, als er seinen Sohn ausgesandt hatte, um einen Armen zum reichlichen Mahle zu laden, fand dieser wieder einen Erschlagenen auf dem Markte und meldete dies dem Vater. Dieser eilte ohne zu essen, hinaus und brachte die Leiche, ohne auf den Spott der Nachbaren zu achten, vorläufig in ein Haus. Hierauf kehrte er heim, wusch sich und ass und bestattete den geborgenen Leichnam wegen des Feiertages erst am Abend. Von der Beerdigung des Nachts zurückgekehrt, legte er sich, weil er sich verunreinigt hatte[2]), neben die Mauer des Hofes.

[1]) Tobi 1, 17 u. 18. Der Unterschied in diesen Versen ist wohl zu beachten. Von den Zeiten Enemessars berichtet Tobi: Wenn ich einen Todten von meinem Geschlechte sah, der hinter die Mauer Ninives geworfen worden war, so begrub ich ihn ἔθαπτον αὐτόν. Von denen aber, welche Sanherib in seinem Zorne tödten liess, heisst es: ich begrub sie heimlich ἔθαψα αὐτοὺς κλέπτων.

[2]) Tobi 2, 9: μεμιαμμένος. Die Schwierigkeit dieser Begründung, weil ja die Verunreinigung an einer Leiche nach den jüdischen Reinheitsgesetzen kein Hinderniss ist, um in seiner Wohnung zu ruhen, hat die anderen Texte zu Aenderungen veranlasst. So hat Itala,

Da aber sein Gesicht nicht verhüllt war und seine Augen offen standen, so fiel warmer Koth von Sperlingen, die zufällig in der Mauer über ihm waren, in seine Augen, so dass er erblindete. In völliger Armuth lebte er nun von der Unterstützung Achiachar's, bis dieser nach Elymais zog[1]), und von da ab von der Handarbeit seines Weibes Anna. Als er aber Anna wegen eines Böckleins, das dieselbe von ihren Arbeitgebern zum Geschenk erhalten hatte, des Diebstahls verdächtigte, wurde er von ihr geschmäht und beschimpft mit den Worten: „Wo ist deine Liebe und deine Gerechtigkeit? Siehe, bekannt ist alles an dir“ (deine geheime Schlechtigkeit).[2])

Wie Tobi hier unschuldig leidet und durch treue Pflichterfüllung ins Elend geräth, so leidet zu gleicher

---

welche dem Text C. folgt, dafür: *propter aestum* und Hieronymus nebst anderen Abweichungen: *fatigatus*. Dagegen hat der Chaldäer: ובליליא ההוא לא טבל מן מיתא, allerdings mit dem unverständlichen Zusatz ושכב על ערסיה. Dagegen stimmen alle Texte und Uebersetzungen, Chaldäer ausgenommen, überein in dem Bericht 2, 5, wonach Tobi bei seiner Rückkehr von der Beschäftigung mit einem Leichnam sich gewaschen habe. Mir scheint dies nicht auf ein biblisches Reinheitsgesetz, sondern auf einen alten Volksbrauch bei den Juden hinzuweisen, für welchen die späteren Rabbinen keinen Grund anzugeben wussten, dass man nämlich nach Rückkehr von einer Leichenbestattung nicht ins Haus geht, ohne sich vorher gewaschen zu haben. S. Tur Jore Dea 376. Die Erklärung dafür dürfte auch nur im Parsismus zu suchen sein.

[1]) Tobi 2, 10 nach Fritzsche's Emendation ἐπορεύθη für ἐπορεύθην.

[2]) Das. 2, 14: ποῦ εἰσὶν αἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου; ἰδου γνωστὰ πάντα μετὸ σοῦ. Welche Beziehung hat das Almosen Tobi's mit dem seinem Weibe gemachten Vorwurfe? Itala hat dies gefühlt und kürzt deshalb: *ubi sunt justitiae tuae?* Die Schwierigkeit ist durch den hebräischen Text entstanden, der gelautet haben müsste: איה חסדיך וצדקותיך. Hier wurde חסד irrthümlich mit Almosen, was es ja sonst auch bedeutet, übersetzt, während es hier Liebe, Güte bedeuten sollte, was die Frau des Tobi in seinem harten und ungerechten Verdachte vermisst. Vergl. weiter S. 144.

Zeit unschuldig Sara, die fromme Tochter Raguel's zu Ekbatana in Medien. Sie wurde bereits sieben Männern gegeben, aber Asmodai, der böse Geist, tödtete sie alle, bevor sie zu ihr als zu ihrem Weibe kamen. Auch bei Sara gesellt sich, wie bei Tobi, zu ihrem Leide noch Hohn und Spott von Seiten der Mägde. In ihrer Verzweiflung denkt sie zuerst an Selbstmord; aber durch die Erinnerung an ihren Vater steht sie davon ab. So beteten der unglückliche Tobi und die unglückliche Sara zu gleicher Zeit um Erlösung von ihrem Leiden, und ohne zu murren.

Nach dieser Exposition ist der Gang der Handlung sichtbar auf das Ziel gerichtet, um uns zu zeigen, wie das Uebel nach dem weisen Plane der Vorsehung dem Menschen nicht nur unbewusst zu seinem schliesslichen Heile wird, sondern wie es hier sogar zur nothwendigen Voraussetzung für die „von Ewigkeit her" bestimmte Verbindung von Tobias und Sara dient.

Der arme, erblindete, geschmähte und zu Tode betrübte Tobi erinnert sich nämlich jetzt an das Geld, das er vor Jahren seinem Verwandten Gabael zur Verwahrung gegeben. Er sendet nun seinen Sohn Tobias zu ihm, um das Geld zu holen. Diesem schliesst sich der Engel Raphael als Begleiter unter dem bezeichnenden Namen Asarja an. Unterwegs geräth Tobias in die Lebensgefahr, beim Baden von einem Fische verschlungen zu werden [1]; aber auch dieses Uebel gehörte mit zu dem geheimen Heilszwecke Gottes. Denn dieser Fisch sollte die Mittel hergeben, mit denen der böse Geist von Sara vertrieben und Tobi von seiner Blindheit geheilt werden soll. Auf den Rath seines Genossen ergriff Tobias den Fisch, zerschnitt ihn und entnahm ihm die Leber und die Galle. Durch Räuchern

---

[1]) Das. 6, 2. Vergl. Chald., der eine überaus matte Version hat.

mit der Ersteren sollte der böse Geist von Sara vertrieben und durch Bestreichen mit der Letzteren sollten die weissen Staarflecken von den Augen Tobi's wieder beseitigt werden. Unterwegs kommen sie wie zufällig nach dem Wohnorte Raguel's, bei dem sie übernachten sollen. Vorher aber bestimmt der Engel den Jüngling dazu, um die Hand Sara's, die als einzige Erbin ihres Vaters ihm nach dem Gesetze Mose's zukomme und die ihm auch von Ewigkeit her zur Ehe bestimmt sei, anzuhalten. Seine Bedenken wegen des bösen Geistes beschwichtigt Raphael, indem er ihm zu dessen Vertreibung das Räuchern mit der Leber anräth. Sara wird auch die Frau des Tobias und Asmodai wird nach dem Ende Oberegyptens vertrieben und dort von Raphael gebunden. Tobias bleibt noch vierzehn Tage nach der Hochzeit bei den überglücklichen Schwiegereltern, während Raphael das Geld von Gabael und diesen mit in das Hochzeitshaus bringt. Hierauf kehrt Tobias mit Sara und vielen Reichthümern zu den wegen seines langen Ausbleibens bereits bekümmerten Eltern zurück. Gleich nach seiner Ankunft bestreicht er mit der Galle des Fisches das Auge seines Vaters, welcher nun, von seiner Blindheit geheilt, freudig und Gott preisend seine Schwiegertochter begrüsst. Hierauf giebt sich Raphael, den man reichlich belohnen will, den Beglückten zu erkennen. Der Engel fordert sie auf, Gott zu danken und seinen Ruhm vor allen Lebenden zu verkünden. „Es ist gut, Gott zu preisen und seinen Namen zu erheben, indem man seine Thaten mit Ehrfurcht erzählet.“ [1]) „Das Geheimniss eines Königs zu verheimlichen ist gut, aber die geheimnissvoll vollbrachten Thaten Gottes ist gut verherrlichend zu enthüllen. Thuet Gutes und kein Uebel wird Euch

---

[1]) Das. 12, 6.

treffen.“ [1]) Er verkündet ihnen nun auch, wie er ihnen stets zur Seite gestanden: Als du kein Bedenken trugst, aufzustehen und deine Mahlzeit zu verlassen, um hinzugehen und den Todten zu bestatten, entging mir deine edle That nicht, sondern ich war bei dir. So hat mich auch Gott jetzt abgeschickt, um dich und deine Schwiegertochter Sara zu heilen.

Als Exemplification dieser Erzählung für das Allgemeine schliesst sich an dieselbe auch der Gesang Tobi's [2]) an und darin die Weissagung, dass das Leiden Israels sich ebenso zum Guten wenden werde. Israels und Jerusalems Leiden gleicht zwar nicht dem des Tobi; denn diese haben die Züchtigung wegen der Ungerechtigkeit ihrer Söhne wohl verdient. Aber Alles wird in Zukunft noch schöner und herrlicher als früher werden, sobald sich Israel wieder mit ganzem Herzen zu seinem Gotte wendet.

Mit den Worten: „thuet Gutes und kein Uebel wird euch treffen“, gibt der Engel die eigentliche Lehre dieser Erzählung, deren allgemeine Veröffentlichung er unmittelbar vorher verlangt. Und darin liegt die Antwort, welche unser Buch auf die alte Frage nach dem Grunde des Uebels bei den Frommen und Gerechten geben will. Nach Anschauung unseres

---

[1]) Das. V. 7. Vergl. Fritzsche's Commentar: ἀγαθὸν ποιήσατε, καὶ κακὸν οὐχ εὑρήσει ὑμᾶς. Diese wichtige Stelle, welche nach unserer Ansicht die Sentenz des ganzen Buches genannt werden darf, hat Text C. und die ihm folgenden Uebersetzungen, Itala und Vulgata, nicht. Dagegen findet sich der Satz beim Syrer: *et facite bona et malum non inveniatur in vobis sed bonum* So nach Fritzsche S. 102 Note. Da aber die zweite Hälfte des Syr. dem Texte C. folgt — s. Nöldeke, Monatsb. der Berl. Akademie vom 20. Jan. 1879 S. 64 — so dürfte der Satz ursprünglich auch in diesem Texte gestanden haben und nur durch die Flüchtigkeit eines Copisten aus demselben geschwunden sein.

[2]) Das. C. 13.

Buches ist jenes Uebel nur scheinbar ein solches und wird nur durch unsere Kurzsichtigkeit dafür gehalten. Im Grunde genommen ist es selbst ein Gut, indem es als nothwendiges Mittel zu einem uns unbekannten, aber von der Vorsehung gewollten Guten dient, wie hier die Leiden des Tobi, Tobias und der Sara unbedingt nothwendig waren, um die Erfüllung des alle beglückenden Zweckes, die von Ewigkeit bestimmte Ehe der beiden Letzteren herbeizuführen. So dient hier selbst Asmodai, der Vertreter des bösen Prinzips [1]), nur den guten Zwecken der Gottheit.

Diese Grundidee unseres Buches ist aber neu, und obwohl sie in dem alten hebräischen Schriftthum manche Stütze hat, so hat sie doch nirgends einen entsprechenden klaren und bewussten Ausdruck gefunden. Dagegen finden sich bei den Stoikern und namentlich Seneca Sätze [2]), welche vielmehr an diese Lehre unseres Buches anklingen. In jüdischen Kreisen war es zuerst R. Akiba, der diese Lehre in seinem Lieblingsspruche ausgesprochen: "כל דעביד רחמנא לטב עביד", „Alles was Gott thut, thut er zum Guten."

IV.

Die Autorschaft dieses seines Lieblingsspruches ist aber um so mehr R. Akiba zuzuschreiben, als derselbe in den Gedankenkreis dieses ersten Systematikers [3]) unter den Lehrern der Mischna sich nicht nur organisch

[1]) Asmodai oder Asmodi, von Kohut, s. dessen Aruch completum v. אשמדאי, mit dem persischen Dämon Aêshma identificirt und in unserem Buche τὸ πονηρὸν δαιμόνιον (3, 8) genannt, zeigt darin eine gewisse Aehnlichkhit mit dem Satan in Hiob, dass er wie dieser, ohne zu wollen, dem Guten dient, dass er das Böse will, aber das Gute schafft.

[2]) Zeller, die Philosophie der Griechen 3. Aufl. III, 1 S. 176 ff. und S. 178 Note 2.

[3]) S. Frankel, Hodogetika in mischnam S. 115.

einfügt, sondern vielmehr als der Schlussstein seiner Anschauungen von Gott, Welt und Mensch anzusehen ist. Die ganze Welt ist nur nach dem Worte Gottes entstanden [1]), und deshalb nennt er diejenigen Lügner, welche irgend einem Elemente, wie zum Beispiel dem Wasser bei den Gnostikern, eine Priorität einräumen und es als Urstoff annehmen. [2]) Wie aber die Schöpfung der Welt in ihrer Totalität von Gott allein ausgegangen, so geht auch die Lenkung und Leitung der Welt und insbesondere die Bestimmung der menschlichen Geschicke von Gott allein aus. „Alles wird von Gott vorhergesehen und vorherbestimmt.“ [3]) Aus diesem Grunde sucht er die Stelle in Daniel (7, 9), welche von Thronen in der Mehrheit spricht, die für Gott hergerichtet werden und die deshalb dem gnostischen Dualismus als Stütze diente, in seinem Sinne zu deuten. [4]) Aber dabei hat doch der Mensch die volle Freiheit in seinem Thun. „Alles wird vorhergesehen, aber die Willensfreiheit ist dem Menschen gegeben.“ [5]) Ueber diesen Widerspruch, der die Philosophie des Mittelalters so vielfach beschäftigt hat [6]), geht Akiba jedoch mit Stillschweigen hinweg. Die menschliche Willensfreiheit steht ihm aber andererseits als ein Axiom so fest, dass er dem Menschen die Fähigkeit zuspricht, sich von jeder Sünde frei zu halten. Akiba verspottete die Sünder wegen ihrer Schwäche [7]), und er erklärte

---

[1]) Mechilta ed. Weiss 40ª zu Exodus 14, 28: מי שאמר והיה העולם.

[2]) B. Chagiga 14ᵇ: ארבעה נכנסו לפרדס . . . אמר להם רבי עקיבא כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור אל תאמרו מים מים משום שנאמר דובר שקרים לא יכון לנגד עיני. Vergl. Grätz, Gnosticismus und Judenth. S. 95. Joël, Blicke etc. 1, 164.

[3]) Aboth III הכל צפוי, nach Aboth der. Nath. והכל גלוי.

[4]) S. weiter S. 126 Note 4.

[5]) Aboth das. הכל צפוי והרשות נתונה.

[6]) S. Kaufmann, Attributenlehre Index s. v. Willensfreiheit.

[7]) Kidduschin 81ª: ר׳ עקיבא הוה מתלוצץ בעוברי עבירה.

Elihu, den Vorfechter der Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen im Buche Hiob, für identisch mit Bileam und seine Lehre als eine solche dieses heidnischen Propheten.[1])

Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes ist ihm ein unumstössliches Dogma, wogegen nichts einzuwenden ist; sie ist erhaben über jeden Zufall und jede Willkühr.[2]) Aber mit dem strengen Rechte verbindet der Weltenrichter zugleich Güte und Milde.[3]) Anknüpfend an ein Bild in Daniel erklärt Akiba in schliesslicher Uebereinstimmung mit R. Jose, die Gottheit sitze zugleich auf zwei Thronen, auf dem des Rechts und auf dem der Gnade.[4]) Wie er sich diese scheinbar widerspruchsvolle Vereinigung denke, darüber hat Akiba eine Reihe von Lehren aufgestellt, die er der heiligen Schrift entnimmt. Von der göttlichen Gerechtigkeit bleibt gewiss keine Tugend unbelohnt und auch keine Sünde unbestraft; aber die göttliche Gnade hat doch die Wahl in der Zeit der Vergeltung, ob diese in dieser Welt oder in der zukünftigen Welt geübt werden soll. Aber auch darin verfährt sie nicht nach Willkühr, sondern nur nach Billigkeit und Recht. Sie richtet sich nämlich nach dem Uebergewicht des Guten oder des Bösen im Menschen. Sind die Tugenden überwiegend, so werden die wenigen Sünden hier

---

[1]) Jer. Sota C. 5 Ende: דרש רבי עקיבא אליהו בן ברכאל הבוזי זה בלעם...... vergl. Geiger, Bileam und Jesus, Jüd. Zeitschr. VI, 31 ff.

[2]) Mechilta das.: Akiba verwies dem Papus seine Erklärung von Hiob 23, 13, als Gott der Willkür bezichtigend, während seine eigene Erklärung lautet: אין להשיב על דברי מי שאמר והיה העולם אלא דן הכל באמת והכל בדין.

[3]) Aboth das.: ובטוב העולם נידון.

[4]) Chagiga 14[a]: (Daniel 7, 9) עד די כרסוון רמיו ועתיק יומין יתיב אחד לדין ואחד לצדקה דברי רבי עקיבא. Vergl. die andere Version das.: צדקה ist hier natürlich in dem im neuhebr. allgemein gebrauchten Sinne: Güte, Liebe und Gnade zu nehmen.

gebüsst, um den Frommen den Lohn der Tugend ungetrübt in der zukünftigen Welt zu gewähren, während bei dem Uebergewicht der Sünde die wenigen Tugenden hier belohnt werden, um den Frevlern die Vergeltung ihrer vielen Sünden für die zükünftige Welt aufzusparen.[1])

Damit hatte sich Akiba auch die Antwort auf die alte Frage über das so häufige Leiden der Frommen und das Wohlergehen der Frevler zurechtgelegt. Er beglückwünschte deshalb seinen Lehrer R. Elieser b. Hyrkanos zu seinem Leiden, indem er darin eine erhöhte Bürgschaft für dessen vollen und ungetrübten Antheil an dem zukünftigen Leben erblickte.[2]) Man müsse sich daher mit den Leiden freuen; denn die Welt wird mit Güte gerichtet, aber Alles nach der Mehrheit der Thaten.[3])

Das Charakteristische an diesem bedeutenden Manne, worin seine Grösse, aber auch zugleich seine Schwäche liegt, ist die unbeugsame Consequenz in dem Ausbau dessen, was er im Wesen als wahr erkannt, wie in der Ausübung dessen, was er für gut erachtete. Wie

---

[1]) Midrasch r. C. 33. Gegen den vorhergenannten Ismael: ר' עקיבא אומר אילו ואילו מדקדק עמהם עד תהום רבה, מדקדק עם הצדיקים וגובה מהם מיעוט מעשים רעים שעשו בעולם הזה כדי להשפיע להם שלוה ליתן להם שכר טוב לעולם הבא, משפיע שלוה לרשעים ונותן להם שכר מצוות קלות שעשו בעולם הזה כדי להפרע מהם לעתיד לבא.

[2]) Synhedr. 101 [a]. Während Alle am Krankenlager Elieser's weinten, war Akiba allein heiter. Er begründet seine Stimmung mit den Worten: כל זמן שאני רואה רבי שאין יינו מחמיץ ואין פשתנו לוקה ואין שמנו מבאיש ואין דובשנו מדביש אמרתי שמא ח"ו קבל רבי עולמו ועכשיו שאני רואה רבי בצער אני שמח. Damit und mit Vorhergehendem vergl. oben S. 96 ff.

[3]) Aboth das.: ובטוב העולם נידון והכל לפי רוב המעשה. Vergl. damit Kohelet r. zu 10, 1. Bacher, die Agada der Tanaiten in Grätz-Frankel's Mtsschr. 1883 S. 265 Note 3, hat richtig diesen Spruch mit einem anderen von Akiba tradirten האדם נידון אחר רובו identificirt, aber unrichtig durch einen anderen nicht von Akiba herrührenden und auch mit dessen Ideen nicht harmonisirenden Satz erläutert. Für diesen Spruch Akiba's dient nur dessen eigener oben Note 1 angeführter Satz zur Erläuterung.

er in dem wesentlich richtigen Gedanken, für die Tradition die Quelle in der heiligen Schrift aufzudecken, bis zum Aeussersten ging, bis zur Deutung der Partikel und Buchstaben, so war er auch rücksichtslos folgerichtig in seinem ethischen Thun wie in seinem speculativen Denken. Als Richter streng gerecht hielt er jede Sentimentalität von sich fern[1]); aus Armuth und Niedrigkeit zu einer hohen Stellung und zu Reichthum gelangt, war er bescheiden und demüthig[2]) wie der alte Hillel, den er sich zum Muster genommen zu haben scheint; ein Mann von einer glühenden nationalen Gesinnung, trat er auch persönlich und mit der vollen Kraft seiner Autorität und seines Einflusses ein in den Kampf seines Volkes gegen die Römer[3]), während er andererseits die biblischen Lehren der Humanität, der Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Nächstenliebe auch gegen die Heiden geübt wissen wollte.[4]) Ein strenger Systematiker und ein consequenter Praktiker liess er sich nicht durch das, was die Menschen gewöhnlich beugt und ablenkt, durch Umstände und Hindernisse von seinem Ziele abbringen, lebte er vielmehr consequent seinen Idealen und starb er ebenso consequent den Märtyrertod für seine Ideen.

In derselben Weise zeigt er aber auch in seinen Lehren über die Theodicee System und Consequenz. So sucht er dem Leiden die besten Seiten vom ethischen Standpunkte abzugewinnen, um die Gerechtigkeit und Güte Gottes als unanfechtbar hinzustellen. Man dürfe im Leiden nicht murren, so sagt er, sondern man müsse sich darüber noch mehr freuen als über das Gute. Denn in einem Leben von andauerndem Glücke fehlt

---

[1]) Kethuboth 94ª: אין מרחמים בדין.

[2]) Semachoth C. 8. Moed Katon 21ª.

[3]) Grätz Gesch. IV, 150.

[4]) Baba kama 113ª. Vergl. damit Genesis r. C. 28 Ende: אמר ר׳ עקיבא הכל קראו תגר על הכסף ועל הזהב שיצא עמהם ממצרים.

die Sühne für eine etwaige Sünde, während das Leiden die Sünden sühnt.[1]) Die Leiden müssen uns lieb sein, weil sie oft mehr als die weisesten Lehren die Kraft besitzen, das sündhafte Herz zu beugen und es zum Guten zurückzuführen. Dies wird durch das Beispiel Manasse's erhärtet.[2]) Deshalb findet Akiba das Leiden auch für Israel gut und heilsam.[3]) Gott hat seine hohe Liebe dem Menschen auch schon dadurch bekundet, dass er ihn in seinem Ebenbilde geschaffen und noch ganz besonders Israel, dass er sie Kinder Gottes genannt hat.[4]) Alles, was Gott ihnen zufügt, muss also nur zu ihrem Heile sein.[5]) Und deshalb sollst du auch lieben den Ewigen deinen Gott mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen, das heisst, unter allen Umständen, ob er dir Glück oder Unglück beschieden.[6]) Auch dieses wird durch mehrere Beispiele erhärtet. Ja man soll Gott preisen über das zugefügte Uebel wie über das empfangene Gute.[7]) Vier

---

[1]) Sifre Deuter. § 32: ועוד יהא אדם שמח בייסורין יותר מן הטובה שאלו אדם בטובה אין נמחל לו עון שבידו ובמה נמחל לו בייסורין נמחל לו.

[2]) Das. Ende: וכי עלתה על דעתן שחזקיה לימד תורה לישראל ולמנשה בנו לא לימד תורה? אלא כל תלמוד שלימדו וכל עמל שעמל בו לא הועיל לו אלא ייסורים שנאמר . . .

[3]) Leviticus rabba C. 35: אמר רבי עקיבא יאה מסכנותא לברתיה דיעקב.

[4]) Aboth 3, 14: Rabbi Akiba pflegte zu sagen: חביב אדם שנברא בצלם . . . . חביבין ישראל שנקראו בנים למקום . . .

[5]) S. oben S. 115 Note 3.

[6]) Sifre das.: אם נאמר בכל נפשך קל וחומר בכל מאודיך? אלא בכל מדה ומדה שהוא מודד לך בין במדת הטוב בין במדת הפורענות. Jalkut Deuter. § 837 wird dieser Spruch im Namen Akiba's mitgetheilt, in Sifre wurde ר' עקיבא in ר' יעקב verschrieben. Die Veranlassung zu dieser Verschreibung s. bei Bacher das. 439 Anmerkung 1.

[7]) Berachot 54a: חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה......... הוי מודה לו בכל מדה ומדה שהוא מודד לך. Diese anonyme Tradition in der Mischna stammt sicherlich von Akiba, da sie ganz und gar in seinem Geiste ist. In der Gemara das. 60b wird dieselbe auch thatsächlich mit Akiba in Verbindung gebracht.

werden von ihm als Muster der frommen Ergebung in den Willen Gottes im Zustande des Leidens genannt. Unter diesen ist aber Hiob der geringste, weil er sich später in Worten zur Auflehnung gegen die Gottheit hinreissen liess.[1]) Sein Wohlergehen am Ende hatte Hiob nur durch seine frühere Tugend und durch sein anfängliches Verhalten im Leiden verdient.[2])

Sein Spruch: „Alles, was Gott thut, ist zum Guten“, wird noch durch eine Begebenheit aus seinem Leben illustrirt: „Einst kam Akiba auf seiner Reise nach einem Orte, wo er um nächtliche Unterkunft bat, die ihm aber verweigert wurde. Sie mussten auf freiem Felde übernachten. Er tröstete seine bestürzte Umgebung mit seinem Lieblingsspruche: Alles, was Gott thut, ist zum Guten. In der Nacht wurde ihnen das Feuer vom Winde ausgelöscht, ein Esel und ein Hahn, die sie mit sich führten, von wilden Thieren zerissen und aufgefressen. Auch dann sprach Akiba: Alles, was Gott thut, ist zum Guten. Als sie aber des Morgens wieder in den Ort kamen, fanden sie Alles verwüstet und leer von Einwohnern. Eine Horde hatte den Ort in der Nacht überfallen und die Einwohner in die Gefangenschaft geführt. Hierauf sprach Akiba zu den Seinen: Habe ich euch nicht gesagt: Alles, was Gott

---

[1]) Semachoth C. 8: ר׳ עקיבא אומר ארבעה בנים למלך אחד לוקה ושותק ואחד לוקה ומבעט ואחד לוקה ומתחנן ואחד לוקה ואומר לאביו הלקני . . . . איוב לוקה ומבעט . . . .

[2]) Midrasch rabba zu Kohelet 7, 8: „Besser ist das Ende einer Sache, als ihr Anfang“, טוב אחרית דבר מראשיתו. Diesen Satz erklärte Akiba: „Gut ist das Ende einer Sache, wenn sie vom Anfang an gut ist“, טוב אחרית דבר כשהוא טוב מראשיתו. Dem entgegengesetzt erklärte Akiba. Hiob 42, 12: וה׳ ברך את אחרית איוב מראשיתו, das heisst: und Gott segnete das Ende Hiob's wegen seines Anfangs, wegen seiner früheren Tugenden בזכות תשובה ומעשים טובים שהיה בידו מראשיתו. Akiba fand eben, vergl. die vorhergehende Note, Hiob's späteres Verhalten in seinem Leiden für tadelnswerth.

thut, ist zum Guten?"[1]) Und so hielt er sich auf der Trümmerstätte Jerusalems fern von den Klagen und der Trauer seiner Genossen in dem festen Glauben, dass auch dieses Unglück seines Volkes nur zum Guten sei und zu einem guten Ende führe.

Wie jene Erzählung aus dem Leben Akiba's — ob Dichtung oder Wahrheit, ist für unseren Zweck gleich — so ist auch andererseits die Erzählung im Buche Tobi nichts Anderes als eine Illustration desselben Spruches: Alles, was Gott thut, ist zum Guten.[2])

V.

Demnach hätten wir die Entstehungszeit unseres Buches zum mindesten nicht vor der einflussreichen Wirksamkeit Akiba's zu setzen. Und dafür finden wir auch noch andere zahlreiche Belege in unserem Buche.

Grätz[3]) hat bereits unter anderen drei entscheidende Beweise für die Bestimmung der Abfassungszeit unseres Buches nach oben (a quo) erbracht, die ich hier mit Rücksicht auf das hohe Gewicht, welches die Stimmen für ein höheres Alter desselben durch den Beitritt Nöldeke's noch in neuerer Zeit[4]) erhalten haben, ihrem Inhalte nach mit den allerdings noch nöthigen Ergänzungen wiedergebe.

Bei der Vermählung des Tobias mit Sara ruft Raguel seine Frau Edna und gibt ihr den Auftrag, Schreibmaterial zu holen, um eine Urkunde (συγγραφή) zu schreiben, dies geschieht und Raguel besiegelt die-

---

[1]) Berachot 60^b^.

[2]) Das wäre auch so eine Art Midrasch-Haggada nach Güdemann in seiner Abhandlung: Haggada und Midrasch-Haggada in der Jubelschrift zum 90. Geburtstage des Dr. Zunz 1884 S. 120.

[3]) Grätz, das Buch Tobias etc. Monatsschr. 1879 S. 446 ff.

[4]) Nöldeke im Bericht der Berl. Akademie das. S. 62.

selbe.[1]) Es ist nur noch hinzuzufügen, dass dies Alles geschieht, nachdem Raguel seine Tochter nach dem vorhergehenden Verse dem Tobias nach dem Gesetze Mose's bereits zum Weibe gegeben hatte[2]) Schon bei

---

[1]) Tobi 7, 13: καὶ ἐκάλεσε Ἔδναν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ λαβὼν βιβλίον ἔγραψε συγγραφὴν καὶ ἐσφραγίσατο. Die Ergänzung zum ersten Satze in Text C ist sachgemäss und dürfte ursprünglich auch in A gestanden haben und ausgefallen sein: „Und er rief sein Weib Edna καὶ εἶπεν ἐνέγκαι βιβλίον." So auch Chald.: וקרא רעואל לעדנה אתתיה לאיתאה ניירא למכתב עלוהי כתובתא לברתיה. Das Wort βιβλίον entspricht dem hebr. ספר, welches in Verbindung mit כתובה häufig gebraucht wird. „καὶ ἐσφραγίσατο", dasselbe Text C, hat keinen Sinn. Man siegelte und versiegelte nicht eine solche Urkunde nach jüdischem Brauche. Hier liegt ein Uebersetzungsfehler zu Grunde. Eine solche Urkunde musste von Zeugen unterschrieben werden. Dieses wird aber im neuhebräisch-talmudischen Sprachgebrauche mit חתם bezeichnet. S. Levy, Neuhebr. Lexikon z. d. Worte. ויחתם im Piel oder Hiphil bedeutet: und er versah (sie) mit Unterschriften. So hat auch Chald. sinngemäss וחתמו יתה סהדין und enger an unseren Text anschliessend Hebr. Münsteri ויחתם אותה בעדים. Die Ergänzung בעדים ist aber nach dem talmudischen Gebrauch nicht einmal nöthig. Der griechische Uebersetzer hat aber חתם in seiner biblischen Bedeutung genommen, was hier entschieden unrichtig wäre.

[2]) Grätz hat in seiner grundlosen Vorliebe für Text C hier Text A zu wenig beachtet und dadurch auch seine treffende Bemerkung nicht beweiskräftig genug ausgeführt. Er hat auch die Möglichkeit nicht in Erwägung gezogen, dass mit dieser Urkunde auch diejenige hätte gemeint sein können, mittelst deren Uebergabe von Seiten des Mannes die Trauung selbst und die „Aneignung" der Frau auch vollzogen werden konnte, also nicht die כתובה, sondern der שטר קידושין. S. Tr. Kidduschin C. I Mischna 1. Dem widerspricht aber der Zusammenhang der Stelle mit dem vorhergehenden Vers 12: καὶ ἐκάλεσε Σάῤῥαν τὴν θυγατέρα αὐτοῦ καὶ λαβὼν τῆς χειρὸς αὐτῆς παρέδωκεν αὐτὴν Τωβίᾳ γυναῖκα, καὶ εἶπεν Ἰδου κατὰ τὸν νόμον Μωυσέως κομίζου αὐτὴν καὶ ἄπαγε πρὸς τὸν πατέρα σου· καὶ εὐλόγησεν αὐτούς. Erst nachher beauftragt Raguel seine Frau, das Papier oder die Tafel zu holen, um die Urkunde auszufertigen. Nach dem vorhergehenden Verse war also die Aneignung nach dem Gesetze Mose's bereits vollzogen und sogar der bei Trauungen vorgeschriebene Segensspruch (καὶ εὐλόγησεν αὐτούς) ist bereits gesprochen worden. Mit der συγγραφή, die nachher ausgefertigt wurde, kann also nur die כתובה gemeint sein.

dem Worte συγγραφή werden wir an die bei jüdischen Hochzeiten übliche כתובה, die Verschreibung der Morgengabe erinnert. Aus dem Zusammenhange betrachtet, kann es auch nichts anderes sein. Nun ist aber diese Vorschrift, eine solche Urkunde bei der Ehe auszufertigen, erst von Simeon b. Schetach, dem Synedrialhaupte zur Zeit der Salome-Alexandra 79—69 vorchristl. Zeit eingeführt worden.[1]) Die Abfassungszeit unseres Buches kann also nicht in eine höhere Zeit hinaufgerückt werden.

C. 1 V. 10—11 erzählt ferner Tobi: „Als wir in die Gefangenschaft nach Ninive geführt wurden, assen alle meine Brüder und die Abkömmlinge meines Geschlechts von dem Brode der Heiden. Ich aber nahm meine Seele wohl in Acht, um nicht davon zu essen.“[2]) Unter dem „Brode der Heiden“ (ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν) erkennt man wohl sofort und unzweifelhaft das talmudische פת של גוים oder של נכרים, welches nach dem von Grätz bereits anderswo[3]) geführten Beweis erst kurz vor dem grossen Kriege gegen die Römer und vor dem Untergange des Tempels verboten wurde. Folglich kann das Buch Tobi, welches auf dieses Verbot schon ein so grosses Gewicht legt, erst nachher verfasst sein.

Ein dritter Beweis Grätz's führt uns ebenfalls mit Sicherheit auf die Zeit nach der Zerstörung des Tempels, und zwar durch C. 12 V. 9. Dort lehrt der Engel: „Wohlthätigkeit errettet vom Tode und sühnt jede Sünde“. Dass Wohlthätigkeit und Almosen an die Stelle des Opfers trete, um die Sünden zu sühnen, ist aber in der

---

[1]) Grätz, Geschichte der Juden III³ S. 155 und 667.

[2]) . . . πάντες οἱ ἀδελφοί μου καὶ οἱ ἐκ τοῦ γένους μου ἤσθιον ἐκ τῶν ἄρτων τῶν ἐθνῶν. ἐγὼ δὲ συνετήρησα τὴν ψυχήν μου μὴ φαγεῖν.

[3]) Grätz das. 501 und 685 ff.

That eine neue Lehre, die zuerst von Jochanan b. Sakkai nach der Zerstörung des Tempels ausgesprochen wurde, um seine trauernden Genossen über den Mangel des Opfers als eines Sühnemittels zu trösten.[1]) Es ist aber überhaupt, meines Erachtens, sehr zu beachten, dass in unserem Buche nirgends in der Zeit der Gefangenschaft von einem Opfer die Rede ist, was bei einem so peinlich gesetzestreuen Manne wie Tobi hätte geschehen müssen, wenn der Verfasser zur Zeit eines Tempels gelebt hätte. Denn auch aus dem Exil wurden nach dem Tempel Opfer gebracht und gesandt.

Es ist hier noch ferner zu bemerken, dass die Lehre des Tobi an seinen Sohn (C. 4 V. 15): „Was dir verhasst ist, dass thue auch einem Anderen nicht“ voll und ganz einer sonst im Namen Hillels tradirten Lehre entspricht.[2])

Dagegen können wir Grätz's Meinung für die Abfassung unseres Buches in der Zeit nach Hadrian und zwar unter Antonius Pius [3]) nicht zustimmen und noch viel weniger der Hypothese Kohut's[4]), der die Abfassung Tobi's in das dritte nachchristliche Jahrhundert verlegt. Dies wird schon durch den wuchtigen Einwand Renan's[5]) widerlegt, dass die offene und feindliche Spaltung zwischen Juden und Christen seit dem Aufstand des Barkochba die freundliche Aufnahme einer späteren jüdischen Schrift in christlichen Kreisen als eine Unmöglichkeit erscheinen lässt.

---

1) Weiss, z. Gesch. der Tradition II. 40.

2) καὶ ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς = דעלך סני לחברך לא תעביד, dem Spruche Hillels B. Sabbat 31ᵃ. S. Jac. Bernays, Ges. Abhandlungen I, 275 ff. und p. VI n. 1.

3) Grätz Monatssch. das. S. 518. Vergl. unsere Bemerkung gegen seinen Beweis von der Leichenbestattung oben S. 109 ff.

4) Kohut: Etwas über die Abfassungszeit etc. des Buches Tobias (in Geigers jüdischer Zeitschr. Jahrg. 10 S. 49 ff. Vergl. dagegen Nöldeke das. S. 233.

5) Renan, L'église chrétienne 1879 S. 557.

Nach alldem bleibt uns keine andere Wahl, als die Entstehung unseres Buches in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels bis vor dem Aufstande des Barkochba (70—132 nachchristl. Zeit) zu suchen. Wir stimmen mit Hitzig[1]) für die Zeit nach dem unglücklichen Aufstande der Juden unter Trajan, nach dem sogenannten Polemos schel Kitos, und zwar, so fügen wir mit Bestimmtheit hinzu, für die ersten Regierungsjahre Hadrians. Die Zerstörung Ninives, welche vorhergesagt und auch als geschehen berichtet wird, weist auf eine ähnliche Katastrophe bei einer grossen Stadt und Metropole hin. Eine solche hat thatsächlich in Antiochien durch das grosse Erdbeben am 13. Dezember 115 stattgefunden. Mit Sanherib, der in seinem Zorne über die Niederlage, die er erlitten, viele Juden tödten liess, wäre Trajan oder dessen grausamer Feldherr Lucius Quietus angedeutet, während unter dessen milderem Nachfolger Hadrian zu verstehen wäre, der sich nach seinem Regierungsantritt auch gegen die Juden als ein solcher zeigte. In den ersten Jahren der Regierung Hadrian's erwachte bei den Juden bekanntlich[2]) die Hoffnung auf glückliche Zeiten und auf den Wiederaufbau des Tempels. Auch dieser Stimmung giebt Tobi in seinem Gesange einen begeisterten Ausdruck. Der milde, friedliche und hoffnungsselige Ton, der das Buch durchzieht, ist dieser Zeit durchaus angemessen. Dieser Zuversicht, dass die schwere Leidenszeit Israels zu Ende gehe, dass es durch die Gnade Gottes sich ebenso zum Guten wende, wie das Leiden Tobi's, dient die Erzählung des Buches und ihre di-

---

[1]) Hitzig: Zur Kritik der apokryphischen Bücher d. A. T.s in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie 3. Jahrg. S. 257 ff.

[2]) Grätz Gesch. d. J. IV[2] S. 138. Renan das. S. 21 ff. Gregorovius, Kaiser Hadrian S. 147.

daktische Tendenz als Stütze. „Thut Gutes, dann wird euch nichts Böses begegnen.“ „Wendet euch zu ihm mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, um in Wahrheit vor ihm zu wandeln, so wird er sich auch zu euch wenden.“ Jerusalem wird in weit grösserer Herrlichkeit wie früher erstehen. „Heil denen, welche über deine Leiden getrauert haben; sie werden sich freuen über dich, schauend alle deine Herrlichkeit, und sich ergötzen bis in Ewigkeit.“ „Jerusalem“ — das also um die Enstehungszeit unseres Buches zerstört war — „wird aufgebaut werden mit Saphir und Smaragd, mit köstlichen Steinen deine Mauern und deine Thore und deine Wälle mit reinem Golde“ u. s. w. C. 13.

In ähnlicher Stimmung befand sich aber um diese Zeit auch Akiba, als er auf den Trümmern Jerusalems seine trauernden Genossen mit seiner Zuversicht auf den Wiederaufbau der heiligen Stadt aufrichtete und erfreute.[1]

Aber abgesehen von den bisher erwähnten zeigt unser Buch noch andere sichtbare Beziehungen zu diesem geistigen Leiter aller religiösen und politischen Angelegenheiten der Juden seiner Zeit. Ich gehe der Versuchung aus dem Wege, in den Ermahnungen Tobi's an seinen Sohn[2] oder in den Belehrungen des Engels[3] Anklänge an die Lehren Akiba's zu finden. Obgleich fast jeder Satz und jede Lehre sich mit ähnlichen Akiba's belegen liesse, so sind dieselben doch zu allgemeiner Natur, als dass man in ihnen Merkmale einer bestimmten Zeit und eines speciellen Ursprungs erkennen müsste. Beobachtung des Gesetzes, Almosengeben, Bescheidenheit, Keuschheit, Mässigkeit, Näch-

---

[1]) B. Makkot Ende.
[2]) Tobi C. 4 V. 13 ff.
[3]) C. 12 V. 6 ff.

stenliebe und Bestattung der Leichen[1]) sind Tugenden, die zu allen Zeiten von frommen Juden betont wurden. Aber zwei Punkte in unserem Buche zeigen eine zu auffällige Uebereinstimmung mit Akiba, als dass wir dieselben als zufällig ansehen könnten.

C. 12: Der Engel gibt sich Tobi und Tobias zu erkennen und fordert dieselben wiederholt auf, dass sie nicht nur Gott danken sollen, sondern dass sie auch seinen Ruhm weiter verbreiten und ihn vor allen Lebenden preisen sollen. Auch die Begründung dafür wiederholt der Engel mit den Worten: „Das Geheimniss eines Königs zu verheimlichen ist geziemend, die Thaten Gottes aber soll man verherrlichend offenbaren“ (V. 6—7)[2]). Dem entsprechend sagt auch Tobi in seinem Gesange (C. 13): „Danket ihm, ihr Söhne Israels, im Angesichte der Völker, thut ihnen seine Grösse kund und erhebet ihn vor allen Lebenden“ (V. 3—4). Dies sagt aber auch Akiba in seiner von seinen Genossen abweichenden Deutung des Verses Exodus 15, 3: „Dieser ist mein Gott, und ich will ihn verherrlichen“; das heisst: ich will Gottes Ruhm und Preis vor allen Völkern der Welt verkünden.[3])

---

[1]) Mit Rücksicht auf die grosse Wichtigkeit, welche von manchen Seiten auf die in unserem Buche besonders hervortretende Tugend der Leichenbestattung gelegt wird, bemerke ich nur, dass diese auch von Akiba hervorgehoben wird. Tosefta Megilla C. 4 ed. Zuckermandel S. 226 tradirt im Namen Akiba's von seinem Schüler Meïr: עבד דיעברון לך לוי דילוונך ספוד דיספדונך קבור דיקברונך. Vergl. Bacher das. S. 242. Nach Semachot C. 4 Ende hat Akiba selbst sich mit der Bestattung von Leichen der Erschlagenen beschäftigt.

[2]) μυστήριον βασιλέως καλὸν κρύψαι, τὰ δὲ ἔργα τοῦ θεοῦ ἀνακαλύπτειν ἐνδόξως. S. Fritzsche z. St. Uns scheint diese Stelle eine Antithese sein zu wollen zu Spr. Sal. 25, 2: כבוד אלוהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקר דבר. Vergl. auch Mid. Bereschit rabba C. 9, wonach diese Stelle in älterer Zeit zu Deutungen Veranlassung gegeben hat.

[3]) Mechilta zu Exodus 15, 3 und Tr. Sopherim C. 3: זה אלי ואנוהו . . . רבי עקיבא אומר אדבר בנאותיו ובשבחיו בפני כל אומות העולם. Die Fort-

Eine überaus auffallende Erscheinung ist die Vereinsamung, welche Tobi und seine Familie nach unserem Buche mitten unter ihren Volksgenossen einnahmen, obgleich dieselben mit ihnen in grosser Anzahl in die Gefangenschaft nach Assyrien geführt wurden.[1]) Unser Buch berichtet wohl von der grossen Wohlthätigkeit des Tobi gegen seine Volksgenossen im Lande des Exils; aber von anderen näheren Beziehungen zu denselben ist weder in der Zeit seines Wohlstandes noch in der seiner Armuth und seines Leidens irgend die Rede. Von irgend einem Gemeindeleben, von einer Vereinigung zu Cultuszwecken, von Vorstehern, Aeltesten und irgend einer Art des Verbandes, wie man sie bei den Juden in der Fremde in alter Zeit allüberall findet, ist in dieser Erzählung keine Spur.[2]) Ausser den wenigen Personen, welche sämmtlich zu der Verwandtschaft des Tobi gehören, wird die ganze Masse der Mitexulanten sogar mit einer ausgesprochenen Geringschätzung behandelt. Andererseits ist aber der Verfasser doch ein Mann von einer ausgesprochen starken nationalen Gesinnung. Er ist stolz auf sein Volk, das er Söhne der Propheten nennt, und auf die

---

setzung in Mechilta und Jalkut: שהרי אומות העולם שואלים . . . . entspricht nicht dem vorhergehenden Satze. Dieselbe ist vielmehr eine selbstständige Deutung zum Hohenliede 5, 9 und steht hier in künstlicher Verbindung mit dem Vorangehenden. Wahrscheinlich gehört der letztere Theil einer späteren Zeit und zwar der nach dem Aufstande des Barkochba an. Vergl. damit Midr. rabba zum Hohenliede 1, 3: על כן עלמות אהבוך זה דורו של שמד. Vergl. dagegen Weiss das. S. 125.

[1]) Tobi C. 2 V. 3 u. a. O.

[2]) Auch Hitzig das. S. 253 bemerkt schon: „Was zunächst auffällt: die Judenschaft erscheint nicht mehr in einem Gemeindeverbande etwa unter eigenen Vorgesetzten, wie z. B. noch im Büchlein Susanna.“ Hilgenfeld's Entgegnung das. 5. Jahrg. S. 196 mit dem Hinweis auf das feste jüdische Volksbewusstsein in unserem Buche hebt das Befremdliche dieser Erscheinung sicherlich nicht auf.

Abstammung von den Patriarchen[1]); ebenso spricht sich in dem Gesange Tobi's (C. 13) eine tiefe Empfindung für das Gesammtwohl Israels und eine grosse nationale Begeisterung in seinen Hoffnungen auf dessen Zukunft aus. Um so auffallender ist die offenbare Missstimmuug, welche in unserem Buche gerade gegen die Mitgefangenen Tobi's aus dem Reiche der zehn Stämme vorherrscht. Diese werden als Abtrünnige in früheren Tagen und auch jetzt geschildert. In ihrer früheren Heimat dienten sie dem Baal und dem Kalbe, und auch jetzt essen sie vom Brode der Heiden. Von den anderen Völkern werden sie gehasst, viele von ihnen werden getödtet und deren Leichen über die Mauer geworfen, und dabei verspotten sie noch den frommen Tobi, der sein Leben daran wagt, um die Leichen seiner Brüder zu bestatten. Tobi fordert daher auch seinen Sohn auf, eine Frau nur aus seiner Verwandtschaft zum Weibe zu nehmen. Ferner hat der fromme Tobi, der den Untergang Ninives vorhersieht, nur für seinen Sohn Mahnworte, die dem Untergange geweihte Stadt zu verlassen. Die Anderen hätten also sicherlich auf ihn nicht gehört. Ebenso berichtet das Buch am Ende auch nur von Tobias allein, dass er mit den Seinigen Ninive rechtzeitig verlassen habe. Es ist bei einer genauen Erwägung all der hierauf bezüglichen Einzelheiten in unserem Buche offenbar, dass es mit Bezug auf die grosse Masse der Exulanten aus dem Reiche der zehn Stämme den kleinen Verwandtenkreis des Tobi ausgenommen von der trostlosen Empfindung durchzogen ist, als wenn jene ganze Masse der völligen Auflösung und dem Untergange unrettbar entgegenginge. Darin bildet aber unser Buch bereits einen auffallenden Gegensatz zu den messianischen Hoffnungen der älteren

---

[1]) Tobi C. 4 V. 12.

Zeit, in welchen die Wiedervereinigung mit den zehn Stämmen aus fernen Landen als ein entschiedenes Postulat auftritt. Auch darin trägt also unser Buch das Gepräge jener späteren Zeit an sich, in welcher eine so schroffe Wandlung der Meinungen und Hoffnungen in Betreff der zehn Stämme durch Akiba eingetreten ist.[1])

VI.

Was die Ursprache unseres Buches betrifft, so glauben wir uns für das Hebräische oder ein mit demselben nahe verwandtes chaldäisches Idiom entscheiden zu müssen. Zunächst spricht das Zeugniss des Hieronymus dafür. Dieser bezeugt in seiner praef. in Tob. ausdrücklich, dass er auf Wunsch seiner Freunde das Buch Tobi aus dem Chaldäischen ins Lateinische übersetzt habe. So viele Bedenken auch Fritzsche[2]) gegen diesen Bericht des Hieronymus hat, so lässt sich doch dieses eine Faktum nicht abstreiten. Dieser dem Hieronymus vorliegende Text muss also damals als der Urtext angesehen worden sein. Andererseits können wir Grätz[3]) die Möglichkeit zugeben, dass mit der Bezeichnung „chaldäisch" von Hieronymus auch die talmudisch-neuhebräische Schreibweise gemeint sein konnte, welche bekanntlich von Chaldaismen und chaldäischen Phrasen vielfach durchzogen ist.

Gegen die Annahme einer griechischen Ursprache sprechen zunächst die Namen der Männer[4]) im Buche Tobi, welche sämmtlich mit bewusster Absicht so ge-

---

[1]) S. oben S. 62 u. 93.

[2]) Einleitung zum Buche Tobi S. 13.

[3]) Mtsschr. das. 386. Neubauer's Meinung, dass der von ihm edirte chaldäische Text mit dem, welcher dem Hieronymus vorgelegen, identisch sei, wird von Nöldeke das. widerlegt.

[4]) Auch die Frauennamen sind hebräisch, Hanna, Sara, Edna = Lust; aber sie enthalten für die Erzählung wenig Charakteristisches.

wählt wurden, dass ihre Etymologie der Rolle entspricht, welche sie in der Handlung unseres Buches spielen sollen.

Die Namen Tobi und Tobias sind eigentlich dasselbe = טוביהו oder טוביה das heisst: Gott ist gütig. In diesen Hauptträgern der Handlung spricht sich schon im Namen die Tendenz des Buches aus, dass auch die Uebel und Leiden nur als ein Ausfluss der Güte Gottes anzusehen sind. Bloss um Vater und Sohn von einander zu unterscheiden, hat der Verfasser die sehr übliche Abkürzung im Namen des Vaters, טוביה in טובי [1]) vorgenommen. Daraus ist die griechische Form Τωβίτ entstanden mit der bei der Gräcisirung auch sonst so häufigen Anfügung eines τ bei hebräischen Namen, welche mit einem Vokal endigen.[2]) Ebenso charakteristisch ist der Name des Freundes in Medien, dem Tobi zehn Talente Silbers zur Aufbewahrung gibt, Γαβαήλ = גבאאל d. h. Einnehmer oder Schatzmeister Gottes. In derselben Weise wird der Freund und Verwandte des frommen Tobi zu Rages bezeichnend Ῥαγουήλ = רעואל genannt d. i. Freund Gottes oder Gott ist Freundschaft. Auch in dem Pseudonym des Engels, der sich unter dem Namen Asarja d. i. Gott ist Hilfe, dem Tobias als Reisebegleiter anbietet, drückt sich seine Mission aus, den Leidenden Hilfe zu bringen. Diese Namen sind offenbar nicht zufällig, sondern mit gutem Verständniss ihrer etymologischen Bedeutung gewählt worden. Für griechische Leser aber, welche des Hebräischen unkundig waren, wäre diese Mühe absolut zwecklos gewesen.

Noch deutlicher ersehen wir dies aber aus den Namen, die in ihrer Bedeutung oder durch Veränderung uns dunkel und räthselhaft erscheinen.

---

[1]) Diese Namensform kann auch nach Renan, Révue des etudes juives V, 166 erklärt werden.

[2]) Fritzsche, exegetisch. Handb. zu Tobi S. 22.

Da ist zunächst der Name Enemessar des assyrischen Königs, der Tobi und seinen Stamm in die Gefangenschaft geführt hat. Hitzig [1]) bemerkt mit Recht, dass aus einem in hebräischer Schrift vorgezeichneten שלמנאסר nicht Enemessar habe entstehen können. An einen Fehler in der Uebertragung oder beim Abschreiben ist also nicht zu denken. Der Name muss daher mit Absicht geändert worden sein. Und für eine solche Absicht finden wir folgenden Grund. Bekanntlich hat die Volksetymologie sich des fremdländischen Namens „Sanherib" bemächtigt und denselben nach seinen an das Hebräische anklingenden Lauten umgedeutet [2]), die letzte Silbe in dem Namen סנחריב gab den Anhalt, um diesen König als streitsüchtig zu bezeichnen. Der Gleichlaut aber in den Anfangssilben des Namens שלמנאסר mit dem hebräischen שלמן = Bezahlung, Belohnung (Jes. 1, 23), scheint hier den Verfasser aus dem gleichen volksetymologischen Drange veranlasst zu haben, anstatt שלמן den in gewisser Beziehung conträren Begriff חנם = umsonst, ohne Grund zu setzen. So wäre aber aus חנם אסר die Entstehung von Enemessar (Ἐνεμεσσάρ) wohl zu begreifen.

Eine besonders grosse Schwierigkeit bietet der Name des Brudersohnes von Tobi, Achiachar. Text A hat Ἀχιάχαρος, Text C Ἀχείχαρος, während Syrer אחיור und עקיקר hat. Letzteres hat auch der Chaldäer. Nach den ersteren Lesearten, welche jedenfalls den Vorzug haben, hat der Anfang sicherlich אחי gelautet, welcher Name auch der Stellung des Mannes zu Tobi als dessen Verwandter sinngemäss entspricht. Dann kann aber

---

[1]) Hilgenfeld's Ztschr. f. w. Th. 1860 S. 252.

[2]) Synhedrin 94ª: סנחריב שסיחתו ריב. Vergl. Andresen über deutsche Volksetymologie 1883 S. 22, 65, 66 Hadrian = Hadern, S. 82 Zanktippe für Xantippe u. dergl. m.

der ganze Name nicht anders als אחיה oder אחיהו gelautet haben. Dies ist aus der Analogie der anderen Männernamen aus dem Kreise des Tobi zu erwarten, da in der That sämmtliche Namen entweder mit El oder mit Jah schliessen, Gabri*jah*, Anan*el*, Tobi*el*, Gaba*el*, Rëu*el*, Asar*jah*.[1]) Nach dieser Analogie müsste also auch hier der Name אחיהו gelautet haben. Im hebräischen Texte brauchte der Schreiber den Kopf des waw nur etwas verlängert zu haben, so wäre, da ה und ח in der althebräischen Schrift fast gleich waren, aus אחיהו schon אחיחר entstanden. Dem entsprechend wäre nun der corrumpirte Name Achichar oder Acheichar.

Wäre schon aus diesen Namen der hebräische Urtext erwiesen, so weisen auch noch obendrein manche Textesschwierigkeiten, die nur als Uebersetzungsfehler gut zu erklären sind, auf einen solchen hebräisch-chaldäischen Urtext hin. Wir haben bereits oben[2]) auf solche Uebersetzungsfehler hingewiesen, zu denen wir noch folgende hinzufügen.

C. 3 V. 5: καὶ νῦν πολλαὶ αἱ κρίσεις σού εἰσι καὶ ἀληθιναί, ἐξ ἐμοῦ ποιῆσαι κ. τ. λ. Die beiden Worte ἐξ ἐμοῦ lassen sich weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Nachfolgenden in eine rechte Verbindung bringen. Die Itala umgeht die Schwierigkeit, indem sie daraus einen besonderen Satz bildet: „*et nunc, Domine, multa sunt judicia tua et vera, quae de me exigas*". Die beiden Worte ἐξ ἐμοῦ scheinen mir aber zu dem vorhergehenden Satze zu gehören, und die Unklarheit ist nur die Folge einer falschen Auffassung des Originals von Seiten des griechischen Uebersetzers. Im Hebräischen würde die Stelle gelautet haben: ועתה רבים משפטיך ונאמנים ממני לעשות . . . . Das Wort ממני wäre hier

---

[1]) Vergl. damit die Genealogie des Tobi C. 1 V. 1.

[2]) S. oben S. 132 Note 1.

comparativisch zu nehmen und der Sinn wäre: Und nun sind deine Strafgerichte viel und treuer, bewährter als ich, indem du thust nach meinen Sünden und den Sünden meiner Väter . . . Allerdings ist diese comparative Verbindung mit כאמנים sonst nicht gebräuchlich, aber sonst doch nicht dem neuhebräischen Sprachgeiste entgegen. Die Ungebräuchlicheit dieser Ausdrucksweise mag aber den Uebersetzer zu der falschen Uebersetzung ממני = ἐξ ἐμοῦ verleitet haben, wodurch erst die Schwierigkeit entstand.

C. 2 V. 14: Anna, das Weib des Tobi, hatte von ihren Arbeitgebern ein Böcklein zum Geschenk erhalten. Tobi verdächtigt seine Frau des Diebstahls und fordert die Zurückgabe des Böckleins an den Eigenthümer. Die über diesen Verdacht mit Recht erzürnte Frau macht dem Tobi Vorwürfe mit den Worten: „Ποῦ εἰσὶν αἱ ἐλεημοσύναι σου καὶ αἱ δικαιοσύναι σου; . . .“ Was hätte aber das Almosen mit dem von Tobi erhobenen Verdacht zu thun? Itala hat dies wohl gefühlt und lässt es in der Uebersetzung weg: *„ubi sunt justitiae tuae?“* Auch der Chaldäer übersetzt nicht wörtlich, sondern: אן טובך וזכוותך. Letzterer bringt uns dem wahrscheinlichen Original näher. Dieses dürfte hebräisch oder auch dem entsprechend chaldäisch gelautet haben: איה חסדיך וצדקותיך. חסד wäre im Sinne von Liebe zu nehmen, und der Sinn der Frage wäre: wo ist deine Liebe und Gerechtigkeit, dass du mir einen so lieblosen und ungerechten Vorwurf machen kannst? Der griechische Uebersetzer hat aber חסד in der neuhebräischen Bedeutung Nächstenliebe, Wohlthätigkeit genommen [1]) und es daher mit Almosen übersetzt.

---

[1]) גמילות חסדים ist der im Taldmud übliche Ausdruck für Wohlthätigkeit. Vergl. die Erklärungen zu Proverb. 14, 34 in Baba bathra p. 10b.

C. 4 V. 17: In den Ermahnungen, welche Tobi an seinen Sohn vor dessen Abreise nach Medien richtet, wird die Wohlthätigkeit gegen die Armen besonders betont und hervorgehoben. Unmittelbar vor der hier angezeigten Stelle, in Vers 16 heisst es: „Von deinem Brode gib den Hungernden, von deinen Kleidern den Nackten. Alles, was du übrig hast, vertheile als Almosen, und dein Auge sei nicht missgünstig, wenn du Wohlthätigkeit übst". Daran schliesst sich nun V. 17 an: „ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων, καὶ μὴ δῷς τοῖς ἁμαρτωλοῖς". Dass hier nicht von einem Todtenmale ursprünglich die Rede sein konnte, hat Grätz [1]) klar und entschieden nachgewiesen. Seine Vermuthung, dass hier eine Verwechselung von בקרב mit בקבר dem Irrthume zu Grunde liege, hat viel Ansprechendes. [2]) Aber damit ist der erste Theil des Satzes ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου noch nicht erklärt. Grätz's weitere Conjectur, dass hier im Urtexte noch zu ergänzen wäre: Brich dein Brod und giesse deinen Wein unter die Gerechten פרוס לחמך ושפך יינך בקרב הצדיקים ist aus mehrfachen Gründen nicht haltbar. Erstens ist die Phrase unhebräisch. Anstatt בקרב wäre vielmehr ל zu erwarten. Zweitens kann das Ausgiessen des Weines unter die Frommen doch nicht als eine Forderung der Wohlthätigkeit gegen die Armen angesehen werden. Endlich würde die Einschaltung: „und giesse deinen Wein aus" zu der in V. 16 vorhergehenden Ermahnung zur Wohlthätigkeit noch etwas Neues hinzufügen, während V. 17 doch nur die Einschränkung

---

[1]) Das. und in seinem Namen in Kitto's Encyklopädie Art. Tobit.

[2]) Das. S. 161 ff. Vergl. auch die dort zusammengestellten Texte, Wir erblicken in allen Variationen der anderen Texte nur das Bestreben, sich über die Schwierigkeit des ihnen vorgelegenen griechischen Textes, so gut es geht, hinwegzuhelfen.

der Wohlthätigkeit auf die Gerechten bezweckt. In V. 16 heisst es aber bloss: „Von deinem Brode gib den Hungrigen“, aber vom Weine ist dort nicht die Rede. Grätz's erstere schöne Vermuthung bedarf also einer anderen Ergänzung. Wir müssen dieselbe mit der Annahme Hilgenfeld's [1]) verbinden. Nach ihm läge der griechischen Uebersetzung τοὺς ἄρτους σου ein Fehler des Copisten, und zwar durch die Verwechslung von לחמיך mit רחמיך, zu Grunde. Demnach hätte der Satz im hebräischen Urtext richtig gelautet: שפך רחמיך בקרב הצדיקים ולרשעים אל תתן. So hätte diese Stelle einen guten Sinn und auch der Uebersetzungsfehler fände eine einleuchtende Erklärung.[2])

C. 5 V. 19: Nachdem Tobi seinen Sohn mit dem erworbenen Reisegefährten unter Segenswünschen zur Reise nach Medien entlassen hatte, um von Gabael das dort deponirte Geld zu holen, macht ihm sein Weib Anna darüber bittere Vorwürfe: „Warum hast du unseren Sohn fortgeschickt? Ist nicht sein Ausgang und Eingang bei uns der Stab, worauf wir uns stützen?“ „ἀργύριον τῷ ἀργυρίῳ μὴ φθάσαι, ἀλλὰ περίψημα τοῦ παιδίου ἡμῶν γένοιτο“. Die Uebersetzer suchten der Schwierigkeit durch Umschreibung auszuweichen. Itala hat dafür: *nunquam esset pecunia illa, sed purgamento sit;* Vulgata: *nunquam fuisset ista pecunia, pro qua misisti eum, sufficebat enim nobis paupertas nostra;* der Chaldäer: בלא כספא פרנסנא אלהא; am meisten schliesst sich der Syrer dem Texte an: כספא לכספא לא נמטא, אלא תחלוף נפשא דברא דילי נהוא. Eine wirkliche Er-

---

[1]) Hilgenfeld in seiner Zeitschrift das. S. auch dort die Belegstelle für den Gebrauch der Phrase שפך רחמיך.

[2]) Die Worte: ולרשעים אל תתן sind zu V. 16 zu beziehen: „ἐκ τοῦ ἄρτου σου δίδου πεινῶντι“. Demnach Hebräisch: מלחמך תן לרעב...... ולרשעים אל תתן.

klärung kann man daraus nicht gewinnen. Ilgen[1]) hat die Lösung durch ein Zurückgehen auf einen hebräischen Urtext und durch Annahme eines Uebersetzungsfehlers versucht; allein der von ihm gebotene hebräische Text wurde von Grätz[2]) mit Recht als unhebräisch verworfen. Grätz's ähnliche Hypothese muthet wieder dem Uebersetzer eine allzugrosse Neigung für eine Verwechslung der Begriffe zu.[3]) Mir scheint eine volksthümliche Phrase in chaldäischer Mundart im Texte gestanden zu haben, und zwar: כספא לכסופא לא ייתי, das heisst: möge das Geld nicht zur Beschämung (für uns) werden.[4]) Möglich, dass dieses witzige Wortspiel dem Uebersetzer unbekannt gewesen, oder dass in dem zweiten Worte das Waw ausgefallen war, לכספא für לכסופא; genug, er hat auch dieses im Sinne von Geld genommen, und deshalb „τῷ ἀργυρίῳ" übersetzt.

C. 9 V. 6: Mit Raphael, der allein zu Gabael gezogen war, um das Geld zu holen, kommt dann auch dieser zur Hochzeit des Tobias mit Sara, καὶ εὐλόγησε Τωβίας τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Welchen Sinn haben nun die Worte: „und Tobia segnete oder lobte seine Frau"? Fritzsche's Erklärung: „und Tobi lobte, rühmte seine Frau, d. h. er fühlte sich glücklich im Besitze seiner jungen Frau, was er, sie lobend, an den Tag gab" — ist einerseits doch viel zu gezwungen und andererseits

---

[1]) K. D. Ilgen, Die Geschichte Tobi's etc. 1800 z. St.

[2]) Das. S. 155.

[3]) הכסף לסוף אל יקום = „mag am Ende das Geld nicht bleiben". Der Uebersetzer hätte לכסף für לסוף und יקדם für יקום gelesen.

[4]) Vergl. die im Talmud häufig vorkommende Redeweise אתא לידי כסופא. S. Levy, Neuhebräisches Wörterb. Art. כסופא. Um das Wort „φθάσαι" genauer zu stützen, könnte man für den Text auch folgenden Satz annehmen: כסופא לכספא לא יקדם = Möge die Beschämung dem Gelde nicht vorangehen, d. h.: möge die Beschämung durch das Verunglücken des Sohnes auf dem Wege nicht früher als das Geld kommen.

gegen den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Darnach müsste man vielmehr erwarten, dass der angekommene Freund seines Vaters zunächst den Tobias und seine Frau begrüsst und segnet. In diesem Sinne berichten auch Text C und die ihm folgenden Versionen, wenn auch mit einer grösseren, aber sachgemässen Erweiterung: „καὶ εἶπε Γαβαὴλ εὐλογητὸς κύριος, ὃς ἔδωκε σοι εἰρήνην, ὅτι υἱὸς εἶ ἀνδρὸς καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐλεημοσύνας ποιοῦντος· εὐλογημένος εἶ καὶ εὐλογημένος ὁ πατήρ σου καὶ εὐλογημένη ἡ γυνή σου . . .“ Ilgen vermuthet also mit Recht, dass der ursprüngliche Text wohl auch nichts Anderes habe meinen können, aber es ist doch zu ungeschickt, wenn er vermuthet, dass es in einem hebräischen Texte gelautet hätte: ויברך טוביה את אשתו = „und er (Gabael) begrüsste Tobias sammt seinem Weibe“, während der griechische Uebersetzer את als die gewöhnliche Accusativpartikel genommen habe. Dann hätte aber der Uebersetzer thatsächlich mehr Hebräisch verstanden als der Verfasser; denn Niemand dürfte einen solchen Satz anders als im Sinne der griechischen Version correct finden. Im Texte müsste es vielmehr ganz entschieden ויברך טוביה ואת אשתו gelautet haben, was nicht anders übersetzt werden kann als: Und er (Gabael) segnetė oder begrüsste Tobias und sein Weib. Den Irrthum des Uebersetzers kann nur ein kleines Versehen des Abschreibers verschuldet haben. Derselbe hat das Waw des Wortes ואת von diesem entfernt und näher zu dem unmittelbar vorhergehenden טוביה geschrieben. Das Waw konnte aber dann um so leichter dazu gelesen werden, als die Schreibung dieses Namens mit und ohne Waw in gleicher Weise correct und üblich ist; man schreibt und liesst טוביהו und טוביה.[1]) Hat aber der Ueber-

[1]) S. Zachar. 6, 10 und Esra 2, 60.

setzer, anstatt wie oben, anders, und zwar ויברך טוביהו את אשתו gelesen, so musste auch die Uebersetzung so lauten wie unser Text sagt: καὶ εὐλόγησε Τωβίας τὴν πυναῖκα αὐτοῦ.

C. 10 V. 5: Tobi und seine Frau sind wegen des langen Ausbleibens ihres Sohnes sehr betrübt. Die besorgte Mutter fürchtet, dass ihr Sohn umgekommen sei, und unter Thränen sagt sie: „οὐ μέλει μοι, τέκνον, ὅτι ἀφῆκά σε τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν μου". Ilgen und Andere erklären: „Ich darf mir keinen Kummer machen, dass ich — denn der Vater hat es gethan." Fritzsche findet an dieser Erklärung gerechten Anstoss. „Die Rede ist für den Vater zu hart und was mehr bedeutet, sie stimmt nicht zu dem bekümmerten Mutterherzen dem nur die Sache, der Verlust des Sohnes, vorschweben musste, aber es nicht darauf ankommen konnte, von sich abzuwälzen, die Veranlassung dazu gegeben zu haben. Zudem erwartete man so den Sinn sprachlich mehr markirt, etwa mit ὅτι οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ πατήρ σου ἀφῆκέ σε . . ." Fritzsche stimmt daher mit Drusius für die Emendation von οὐ in σύ, was aber für ein bekümmertes Mutterherz noch immer einen zu matten Klang hätte. Auch hier führt uns Text C auf die richtige Spur, der die Mutter klagen lässt: „οἴμοι τέκνον, τὸ φῶς τῶν ὀφθαλμῶν μου, πρὸς τί ἀφῆκά σε ἀπελθεῖν ἀπ' ἐμοῦ;" In dieser Weise ist wohl die Klage der Mutter zu erwarten und darnach müsste auch der hebräische Text lauten: בני לו לא שלחתיך אשר מאור עיני אתה oder auch בני מאור עיני לו לא שלחתיך = hätte ich dich, mein Sohn, Licht meiner Augen, doch nicht ziehen lassen! Durch einen kleinen Copistenfehler לי anstatt לו (Verwechslung von Jod und Waw) konnte die irrthümliche Uebersetzung οὐ μέλει μοι = לי לא entstehen.

Andere Versuche der Reconstruirung eines hebräischen und zwar eines neuhebräischen Urtextes s.

in Grätz's oft citirter Abhandlung. Aus diesen heben wir als ansprechend noch hervor die Erklärung zu C. 5 V. 15: τίνα σοι ἔσομαι μισθὸν διδόναι; = איזה שכר עתיד אני לתת לך. Das ungriechische ἔσομαι διδόναι wäre somit nur eine etwas zu treue Wiedergabe des gut neuhebräischen עתיד אני לתת.

So zeigt auch die Sprache unseres Buches eine Verwandschaft mit jenen Kreisen, von deren Geiste der Verfasser des Buches Tobi erfüllt ist, und von deren erstem Führer und Leiter er die Hauptlehre seines Buches empfangen hatte.





